Wydawnictwo „Nauka dla Wszystkich" Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, skupiającego w swoich Komisjach z górą 2300 pracowników naukowych, pragnie spełnić obowiązek upowszechniania i popularyzacji nauki w społeczeństwie. Spodziewamy się, że zwięzłe 1—3-arkuszowe zeszyty, którymi mamy zamiar objąć zakres wszystkich nauk, tzn. humanistycznych, przyrodniczych i technicznych, z korzyścią uzupełnią działalność w tym kierunku innych instytucji. Tomiki „Nauki dla Wszystkich" są przeznaczone dla szerokich kół społeczeństwa, które pragnąc nadążyć za coraz szybszym postępem nauk i odkryć, chce nieustannie odnawiać, bogacić i pogłębiać swoją wiedzę tak w zakresie swego zawodu, jak i ogólnej kultury. Mamy też nadzieję, że przynosząc ostatnie zdobycze wiedzy i podając wykaz najważniejszych aktualnych publikacji z danej nauki, nasze tomiki dopomogą w pracy przede wszystkim nauczycielom i prelegentom towarzystw oświatowych. Powinny też stać się niezbędnym narzędziem pracy studentów wyższych uczelni i przedmaturalnych klas liceów, szkół technicznych i zawodowych.

KOMITET WYDAWNICZY

WYDAWNICTWO „NAUKA DLA WSZYSTKICH"

posiada trzy działy:

DZIAŁ NAUK HUMANISTYCZNYCH *(okładka niebieska)*

Serie:

Archeologia
Historia
Nauka o literaturze
Językoznawstwo
Słowianoznawstwo
Psychologia i pedagogika
Etnografia i socjologia
Nauki prawnicze i ekonomiczne
Orientalistyka
Kultura klasyczna
Sztuka, teatr, muzyka

DZIAŁ NAUK PRZYRODNICZYCH *(okładka zielona)*

Serie:

Matematyka i astronomia
Fizyka i chemia
Biologia
Nauki o Ziemi
Nauki rolnicze i leśne
Nauki medyczne

DZIAŁ NAUK TECHNICZNYCH *(okładka pomarańczowa)*

Serie:

Energetyka
Elektrotechnika i automatyka
Mechanika
Górnictwo i geodezja
Metalurgia
Ceramika
Architektura i urbanistyka

P O L S K A   A K A D E M I A   N A U K
ODDZIAŁ W KRAKOWIE

NAUKA DLA WSZYSTKICH
NR 407

BEATA SZYMAŃSKA

BERKELEY ZNANY I NIEZNANY

WROCŁAW · WARSZAWA · KRAKÓW · GDAŃSK · ŁÓDŹ
ZAKŁAD NARODOWY IMIENIA OSSOLIŃSKICH
WYDAWNICTWO POLSKIEJ AKADEMII NAUK
1987

Pracę opiniowali do druku:
Bronisław Łagowski
Jan Pawlica

ADRES REDAKCJI
POLSKA AKADEMIA NAUK — ODDZIAŁ W KRAKOWIE
31-016 Kraków, ul. Sławkowska 17



...wnictwa: Krystyna Szymurowa
...techniczny: Janina Burek

Printed in Poland

ISSN 0077-6181
ISBN 83-04-02699-6

Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław. Oddział w Krakowie 1987. Nakład 3000 egz. Objętość ark. wyd. 2,70; ark. druk. 3,25. Pap. druk. sat. kl. IV, 70 g, 82 X 104. Oddano do składania 1987.02.13. Podpisano do druku w czerwcu, druk ukończono w lipcu 1987.
Zam. 156/87.   D-13/1214   Cena zł 60.—
Drukarnia Narodowa Z-3, Kraków, ul. B. Joselewicza 24

1. Uwagi wstępne

Filozofia George'a Berkeleya należy do tego rodzaju koncepcji, które od momentu swego powstania do czasów dzisiejszych budzą żywe zainteresowanie. Stanowi też pewną osobliwość: jest kierunkiem, przy którym w uproszczonych wersjach podręcznikowych wymienia się najchętniej jako jego przedstawiciela właśnie to nazwisko: Berkeleya. A jest to kierunek dla myśli filozoficznej doniosły: i d e a l i z m s u b i e k t y w n y. Już choćby z tego powodu poglądy Berkeleya są warte omówienia.

Ale jest jeszcze i drugi powód. Ten Berkeley z podręczników, to tylko pewien schemat, postać ukazana jednostronnie, zresztą nie bez racji, bo właśnie ten aspekt jego poglądów, który można też nazwać „immaterializmem", był i jest do tej pory jednym z najbardziej frapujących i paradoksalnych problemów. I jest też inny Berkeley, w Polsce niemal zupełnie nieznany, twórca osobliwej metafizyki światła, poszukiwacz potwierdzenia swej koncepcji w tajemniczych pismach gnostyków i hermetyków. Bardzo niewiele wie się też o Berkeleyu-człowieku. Popularna wersja przedstawia go jako czcigodnego biskupa anglikańskiego, oddanego filozofii i spełnianiu swych duszpasterskich obowiązków. A był to człowiek o żywym temperamencie, niezmiernie ruchliwym trybie życia, który ani w uczelni, z jaką wiele lat był związany, ani w ogóle w jednym miejscu nigdy nie przebywał zbyt długo. Nie odmawiając mu rzetelności w wypełnianiu obowiązków, kiedy wreszcie

osiadł w Cloyne, można jednak dzieje jego życia porównać raczej do życiorysów tak typowych dla tej epoki podróżników, poszukiwaczy niezwykłości, ludzi o osobliwych pomysłach, gdyż takim był niewątpliwie Berkeleyowski pomysł założenia ośrodka myśli chrześcijańskiej na Bermudach.

Takiego właśnie Berkeleya chcemy tu ukazać — tego znanego i tego nieznanego, programowego empirystę i osobliwego naukowca-mistyka.

2. George Berkeley — życie i twórczość

O wczesnym okresie życia George'a Berkeleya niewiele wiadomo, nie są też zbyt znane losy jego rodziny. Ojciec jego prawdopodobnie był Anglikiem, którego rodzina przybyła do Irlandii pod koniec panowania Ryszarda Drugiego, matka była Irlandką.

Nie jest też w sposób pewny ustalona data jego urodzenia, najprawdopodobniej urodził się 12 marca 1685 roku w Irlandii, w hrabstwie Kilkenny. Posiadamy dopiero dokładną datę wpisu chłopca do szkoły w Kilkenny — było to latem 1696. Szkoła ta cieszyła się wówczas sławą „irlandzkiego Eton", ekskluzywnej anglikańskiej szkoły dla chłopców. Kilka lat przed przybyciem do niej Berkeleya był jej uczniem słynny później pisarz angielski Jonathan Swift, kolegą szkolnym był jego późniejszy najwierniejszy przyjaciel i adresat wieloletniej korespondencji — Thomas Prior.

W marcu 1700 roku piętnastoletni Berkeley rozpoczyna studia w Trinity College w Dublinie. Z tą uczelnią był następnie związany przez ponad 20 lat, najpierw jako jej wybijający się zdolnościami student, potem pracownik naukowy, choć liczne podróże powodowały, że był z uczelnią związany — znowu mówiąc językiem dzisiejszym — bardziej etatem niż realną pracą.

W Trinity College Berkeley zapoznał się z filozofią Johna Locke'a (Locke zmarł w roku, w którym Berkeley kończył studia), z poglądami filozofów francuskich — René Descartesa i Nicolasa Malebranche'a oraz

z naukową teorią największej wówczas angielskiej znakomitości — Izaaka Newtona.

Z wczesnego okresu jego twórczości filozoficznej (pomiędzy 20 a 24 rokiem życia) zachowały się notatki filozoficzne, opublikowane dopiero w 1871 roku, najpierw pod tytułem *Common-place Book*, później nadano jej tytuł *Philosophical Commentaries*. W roku 1709 dwudziestoczteroletni filozof publikuje swą pierwszą rozprawę *An Essay towards a New Theory of Vision* (w skrócie: *Nowa teoria widzenia*), a w rok później ukazuje się jego najważniejsze dzieło filozoficzne, którego pełny tytuł brzmi w przekładzie na język polski: *Traktat o zasadach poznania ludzkiego, w którym zostały zbadane główne przyczyny błędów i trudności występujących w naukach wraz z podstawami, na których opiera się sceptycyzm, ateizm i niereligijność, tom pierwszy*. Tom drugi nie ukazał się nigdy, o czym jeszcze będzie mowa.

Młody autor sądząc najwyraźniej, iż ta właśnie książka może spotkać się z zainteresowaniem szerszych kręgów, próbował przez jednego ze swych przyjaciół przedstawić ją kilku wybitnym osobistościom w Londynie. Jednak z listu, jaki otrzymał w tej sprawie, dowiedział się, iż książka została uznana za niepoważną, a jej autor za człowieka chorego umysłowo. Musiało upłynąć jeszcze sporo czasu, zanim szokujące wnioski *Traktatu* zostały przyjęte przez czytelników bez śmiechu i niedowierzania. Ale znalazło się kilka osób, które zwróciły uwagę na młodego filozofa, uznano go nawet za „geniusza, któremu trzeba dodać odwagi". Berkeley nie zniechęcony brakiem sukcesu rozpoczął pracę nad swoją następną książką. Były to *Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem, których celem jest udowodnienie rzeczywistości i doskonałości ludzkiego poznania, bezcielesnej natury duszy i bezpośredniej opatrzności Boga w przeciwieństwie do sceptyków i ateistów oraz zapoczątkowanie metody ku uczynieniu nauk łatwiejszymi, pożyteczniejszymi i krótszymi*. (Jak widać Berkeley nie starał się zbytnio o krótkość tytułów).

W 1713 roku autor udał się do Londynu, aby —

jak pisał — zająć się opublikowaniem pracy. Tu poznał wiele wybitnych osobistości tej epoki, między innymi od tej chwili rozpoczęła się jego bliska i wieloletnia znajomość z dwoma największymi pisarzami angielskimi tego czasu, Johnem Poppem i Jonathanem Swiftem, którego *Podróże Guliwera* do dziś mają swoich chętnych czytelników. W listach i wspomnieniach ludzi współczesnych Berkeleyowi pisze się o młodym filozofie, iż był to „jeden z najbardziej uroczych młodych ludzi", obdarzony niezwykłą inteligencją, „a przy tym skromny". Tę łatwość nawiązywania kontaktów z ludźmi i umiejętność utrzymywania wieloletnich serdecznych przyjaźni posiadał Berkeley przez całe życie.

Pobyt w Londynie stał się początkiem zmiany trybu życia Berkeleya. Jonathan Swift polecił go jednej z najbardziej interesujących osobistości tej epoki, lordowi Peterborough, politykowi i dyplomacie, który właśnie wybierał się w podróż na Sycylię. Berkeley od roku 1709 rozpoczął pełnienie obowiązków duchownego. Od tego czasu zaczyna się jego kariera w hierarchii kościelnej, aż do uzyskania godności biskupa Cloyne.

Nie można powiedzieć, by Berkeley nie zabiegał o kolejne zaszczytne i dość dochodowe funkcje, przychodziło mu to jednak dość łatwo, a kolejne awanse w stopniach naukowych uzyskiwał — jak w karierze kościelnej, tak i w Trinity College — niejako „zaocznie", podczas swej wieloletniej nieobecności w rodzimej uczelni. Niewątpliwie jednak podróż z lordem Peterborough stanowiła dobry początek tej kariery. Lord przyjął go do swej świty jako kapelana, co miało swój smaczek, jako że Ambasador uchodził nie bez racji za wolnomyśliciela, chętnie przy byle okazji szydzącego z wszelkich świętości. Nie zakłócało to jednak dobrych stosunków między młodym duchownym a wybitnym politykiem.

Berkeley podróżuje przez Francję, Rzym w stronę Sycylii. W Paryżu, jak się dowiadujemy z jego listów, miał się spotkać z Malebranche'em, czy jednak doszło do tego spotkania i jaki był jego przebieg — nie wiemy. Istnieje chyba nieprawdziwa, ale za to szeroko kolpor-

towana opowieść o następnym spotkaniu Berkeleya z francuskim filozofem, po którym to spotkaniu Malebranche, z winy Berkeleya, zakończył życie. Wizyta Berkeleya u Malebranche'a odbyła się w momencie, kiedy filozof francuski źle się czuł i właśnie własnoręcznie sporządzał sobie lekarstwo. Rozmowa na tematy filozoficzne przerodziła się w ostrą dyskusję, w której Malebranche tak się zdenerwował i uniósł gniewem, że niebawem zmarł. Malownicza ta opowieść nie ma jednak swego źródłowego potwierdzenia.

Podróż Berkeleya trwała kilka lat, w późniejszym okresie był on „nauczycielem-towarzyszem podróży" (*travelling tutor*) syna biskupa Ashe. Do Trinity College wysyłał kolejne prośby o przedłużenie urlopu „dla celów naukowych" i „ze względu na zły stan zdrowia" — urlopy te każdorazowo otrzymywał. Podróże tamtej epoki bywały uciążliwe, samo przekroczenie Alp na granicy francusko-włoskiej dostarczyło Berkeleyowi wielu emocji. Zwiedzał Włochy, na Sycylii interesował się wulkanami. W czasie tych podróży zgubił, jak się dowiadujemy, drugą część *Traktatu* i nie miał już ochoty jej odtwarzać.

W roku 1721 pojawia się znowu w Londynie i pisze traktat *O ruchu* (*De Motu*) jako pracę na konkurs rozpisany przez Francuską Akademię. Pochłaniają go sprawy polityczne, a zwłaszcza problemy ekonomiczne. Anglia przeżywa właśnie kryzys związany z bankructwem South See Company — spółki handlowej zajmującej się handlem między Anglią a Ameryką. Poruszony tymi sprawami pisze traktat *Jak uniknąć klęski Wielkiej Brytanii*. Rysuje się przed nim wizja utopijnego państwa i być może właśnie w związku z tym wpada na pomysł zorganizowania takiej doskonałej społeczności i chce za wszelką cenę go zrealizować. A jest to pomysł wielce osobliwy. Wraz z grupą przyjaciół postanawia udać się na Bermudy i tam właśnie zorganizować coś w rodzaju religijno-naukowej wspólnoty. Ma to na celu, jak stwierdza, odrodzenie chrześcijaństwa w Europie poprzez oddziaływanie na nią z Ameryki, gdyż teraz właśnie z Zachodu na Wschód winno promienio-

wać odradzanie się nowej moralności i prawdziwej wiary.

Projekt napotyka trudności finansowe, zostaje zorganizowana zbiórka pieniędzy na ten cel. Tymczasem, kiedy zniecierpliwiony Berkeley nadal przebywa w Londynie, następuje kolejne nieoczekiwane zdarzenie, jedno z tych, jakie wielokrotnie Berkeleyowi się przytrafiały. Jego przyjaciel Jonathan Swift uwikłany w równie słynne, jak i kłopotliwe związki z dwoma kobietami, ostatecznie zawarł potajemne małżeństwo z jedną z nich. Powiadomiona o tym druga ukochana — Vanessa Van Homrigh, która swój majątek zapisała w testamencie Swiftowi, zagniewana zmieniła zapis testamentarny na korzyść Berkeleya, którego nigdy nie poznała osobiście. Wkrótce potem zmarła, jak pisano „z rozpaczy" i spora suma pieniędzy została przekazana na ręce bardzo tym zdumionego Berkeleya.

Uznał to za wyraźny dowód, iż winien niezwłocznie podjąć swą bermudzką przygodę, jednak jakiś czas czekał jeszcze na obiecane dotacje rządowe. O tym okresie w jego życiu nie mamy żadnych wiadomości, poza jednym tajemniczym listem do Thomasa Priora, w którym poleca mu wynajęcie w najgłębszej tajemnicy mieszkania w Dublinie, na obce nazwisko, bez powiadomienia kogokolwiek o tym fakcie. Więcej na ten temat badaczom Berkeleyowskiej biografii nie udało się nigdy nic ustalić. Nie wiadomo, czy przybył do Irlandii i od owego listu wysłanego w lutym 1728 aż do jesieni tegoż roku nie wiadomo, gdzie przebywał i co robił. We wrześniu pisze niespodzianie do przyjaciół, iż ożenił się i wybiera się z żoną i grupą przyjaciół do Ameryki.

Jego żona, Anna Forster, pochodząca „z dobrej rodziny", była, jak mówiono, osobą bardzo pobożną, o skłonnościach mistycznych. Czytywała pisma François Fenelona i pani Jeanne Marie Guyon, mówiono też, że właśnie te jej zainteresowania wpłynęły później na zmianę sposobu uprawiania filozofii przez Berkeleya. 23 stycznia 1729 roku Berkeley przybywa do Newport (Rhode Island). W ciągu następnych dwóch lat wie-

dzie tam życie farmera. Nabywszy niewielką posiadłość nad samym brzegiem morza, rozmyśla, pisze swoje kolejne dzieło *Alciphron* (wydane w r. 1732) i czeka na obiecane przez rząd angielski pieniądze, przeznaczone na misję bermudzką. Czeka bezskutecznie.

W maju 1734 roku Berkeley zostaje biskupem Cloyne. Osiada na stałe w Irlandii, gdzie, nie licząc krótkich wizyt, nie był od ponad dwudziestu lat. Tu w małej, oddalonej od świata miejscowości poświęca się życiu rodzinnemu (miał kilkoro dzieci), opiekuje się parafianami i pisze książkę, która za jego życia miała cieszyć się największym rozgłosem: *Siris*. O jej osobliwej zawartości myślowej będzie jeszcze mowa.

W roku 1752 Berkeley raz jeszcze, tym razem po raz ostatni, zmienia miejsce zamieszkania. Przenosi się do Oksfordu i spędza tam ostatni okres swego życia. 14 stycznia 1753 roku nagle zmarł, podczas rozmowy z żoną i dziećmi, nie chorując i nie cierpiąc. Pochowano go w jednym z oksfordzkich kościołów, zgodnie z jego testamentem, w którym polecał, aby „pochowano go w tym mieście, w którym umrze".

3. Poglądy poprzedników

Twórczość Berkeleya przypada na pierwszą połowę XVIII wieku — epokę Oświecenia. Najważniejszym wydarzeniem w Anglii, od którego rozpoczyna się ta epoka, jest wydanie w 1690 roku dzieła Johna Locke'a *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Berkeley uchodzi za tego filozofa, który, kontynuując dzieło Locke'a, nadał mu własną, pod wieloma względami jeszcze bardziej radykalną, postać. Ale na okres kształtowania się poglądów filozoficznych Berkeleya wywiera dominujący wpływ uczony, o którym powiada się, iż dał początek nowożytnej filozofii — Kartezjusz. I nie sposób wskazać na zasadnicze problemy Berkeleyowskiej myśli bez rzucenia okiem na problemy, które zaakceptował lub musiał odrzucić właśnie u tych dwóch filozofów — Kartezjusza i Locke'a.

Kartezjusz to postać zbyt znana, aby w tym miejscu

zajmować się jego biografią czy podkreślać doniosłość jego poglądów w historii myśli filozoficznej. Aby uniknąć uproszczeń, jakich musiałoby się dokonać w skrótowym omawianiu, spróbujmy jedynie wypunktować tu najważniejsze tezy jego teorii.

Jak wiadomo, Kartezjusz uznawszy w punkcie wyjścia swych rozważań całą dotychczasową wiedzę za niepewną, poszukiwał jakiegoś jednego choćby twierdzenia, które można by było uznać za niewątpliwe i uznając je za fundament, zbudować od nowa cały „gmach wiedzy" dotyczącej człowieka, Boga i świata, wysnuwając z niego na drodze czystego rozumowania kolejne tezy. Tym jedynym niewątpliwym twierdzeniem było słynne rozumowanie, iż skoro mylę się, wątpię, stawiam sobie pytania, wreszcie nie wiem, to w każdym razie myślę, a to znaczy jestem.

Cogito ergo sum, ten fundament kartezjańskiej filozofii, był oczywiście możliwy do wykorzystania tylko przy posłużeniu się rozumowaniem tego rodzaju (takie w każdym razie było marzenie Kartezjusza); jakie stosuje matematyka, a więc wiedza, w której kolejne twierdzenia są wnioskami wynikającymi z twierdzeń poprzednich, bez potrzeby odwoływania się do doświadczenia, do wiedzy empirycznej. Kartezjusz był przekonany, iż jedynym niezawodnym źródłem poznania jest rozum. Wiedza płynąca z doświadczenia zmysłowego — istnienia jej oczywiście Kartezjusz nie negował — jest zawodna, niepewna, nie można na jej podstawie zbudować prawdziwej nauki. Krytyce poznania zmysłowego Kartezjusz poświęcił wiele uwagi, wskazując między innymi na takie fakty, jak możliwość istnienia złudzeń wzrokowych, halucynacji, na względny charakter tych doznań — dotknięta powierzchnia stołu będzie się wydawała ciepła, jeśli oprzemy na niej rękę przychodząc z zimnego pomieszczenia lub chłodna, jeśli nasza ręka będzie gorąca. Nie są pewne nawet te informacje, które dotyczą naszego własnego ciała. Istnieje bowiem i tu możliwość halucynacji. Nie ma też żadnej gwarancji na to, że tego rodzaju doznania nie są snem, we śnie bowiem doświadczamy często bardzo wyraźnie doznań

cielesnych, które po zbudzeniu okazują się senną złudą. Ta więc prawdziwa wiedza o świecie, a w jej istnienie Kartezjusz nie wątpił, może pochodzić jedynie z rozumu. Skąd jednak wobec tego znajduje się ona w naszym umyśle, jeśli jej źródłem nie są przedmioty zewnętrznego świata, a drogą przekazu wzrok, dotyk czy smak? Jest to jedno z najtrudniejszych pytań, jakie staje przed kierunkiem, uznającym za źródło poznania jedynie rozum: przed racjonalizmem. Otóż jest tu właściwie tylko jedna możliwa odpowiedź, choć może mieć różne sformułowania. Wiedza rozumu jest wiedzą wrodzoną. „Natywizm" — przekonanie o istnieniu wrodzonej wiedzy — nie był w filozofii czymś zupełnie nowym, dopiero jednak od Kartezjusza zagadnienie to wzbudziło niebywale żywą dyskusję. Nie będziemy tu przytaczać zarzutów, jakie stawiali Kartezjuszowi jego współcześni, bowiem najpoważniejszy zestaw argumentów zostanie przytoczony przez filozofów, o których za chwilę — przez empirystów angielskich.

Skoro jednak jest mowa o Kartezjuszu i problemach, jakie pozostawił do rozwiązania swoim następcom, to trzeba tu koniecznie wspomnieć o jeszcze jednej sprawie. Chodzi o tzw. kartezjański dualizm — ostre rozgraniczenie między ciałem a świadomością, duchem a materią.

Z kartezjańskiego „myślę więc jestem" wynika dla niego jedna oczywista i niekwestionowana odpowiedź na pytanie, czym jest człowiek: jest rzeczą myślącą. Człowiek jest myśleniem, jest całością swoich doznań i aktów intelektualnych. Ale obok psychiki człowiek posiada także swój aspekt materialny, ciało. Za zasadniczy atrybut materii uważał Kartezjusz rozciągłość. Tak więc właściwością duszy jest świadomość, ciała — rozciągłość. Są to dwie zupełnie odmienne substancje, podobnie jak czymś zupełnie odmiennym jest duch i świat materii. A jednak w człowieku te dwie odmienne substancje są w jakiś sposób połączone. Zmiany chemiczne w naszym ciele, wywołane np. alkoholem, wpływają na nasze myślenie, a np. aktem woli mogę spowodować podniesienie ręki, poruszenie przedmiotu itp. Jak jed-

nak łączą się ze sobą te dwa odmienne zakresy zjawisk, tego Kartezjusz w sposób zadowalający nie wytłumaczył.

Filozofem, który podjął kartezjański problem dualizmu ciała i świadomości, był francuski oratorianin Nicolas Malebranche.

W swoim dziele *O poszukiwaniu prawdy* rozważa on problem, w jaki sposób to, co duchowe, łączy się z tym, co cielesne, skoro są to całkowicie odmienne rodzaje bytu. Jego rozwiązanie jest radykalne: związek między tymi dwoma elementami jest zupełnie niemożliwy, ponadto żaden rodzaj substancji, ani dusze ani ciała materialne nie mają możliwości działania, są całkowicie bierne. Ich powiązanie wymaga nieustannej interwencji Boga. Ilekroć w ciele zachodzi jakaś zmiana, Bóg powoduje, iż następuje odpowiednia zmiana w duszy i odwrotnie: „z okazji" zmian w duszy porusza się nasze ciało. Ta teoria, zwana „okazjonalizmem" stanowiła też dla Malebranche'a punkt wyjścia do rozwiązania problemu, w jaki sposób niematerialna świadomość poznaje, dociera do materialnych przedmiotów. Przecież ten oto np. stół, na który w tej chwili patrzę, nie może oddziaływać na moją świadomość, bo nie ma między nimi żadnego związku. W mojej świadomości znajduje się jedynie obraz stołu, czy też — mówiąc ówczesnym językiem — „jego idea", bo przecież nie sam materialny przedmiot. Jak jednak powstaje ów obraz? Nie jest to, jak będą chcieli materialiści, „odbicie", „odzwierciedlenie" materialnego przedmiotu, właśnie dlatego, że nie może zachodzić żadne oddziaływanie tego, co materialne na poznającą świadomość. Rozwiązanie Malebranche'a było dość osobliwe, ale pozwalało, jak sądził, wyjaśnić problem poznawania przedmiotów, bez przyjmowania istnienia jakichkolwiek powiązań między duchem a materią. Wszelka wiedza jest w procesie poznawczym pobierana bezpośrednio od Boga. Bóg, który stworzył świat przedmiotów materialnych, posiada w swym umyśle ich idee, „obrazy", i właśnie te obrazy są nam przekazywane, choć w umyśle ludzkim

nie są już one doskonałe, jak to jest w przypadku idei Bożych.

Filozofia Malebranche'a, dziś już zapomniana, wywarła ogromny wpływ na jego współczesnych, także tych, którzy zaliczali się do jego przeciwników. Wolter zalicza go do „najprzenikliwszych metafizyków wszechczasów". Jeszcze za życia był dla młodszych pokoleń filozofów bodaj największym autorytetem, o spotkanie z Malebranche'em ubiegali się wszyscy wybitni ludzie tej epoki. Jeszcze za jego życia powstało zrzeszenie skupiające jego uczniów i wielbicieli. Berkeley, który z Malebranche'em polemizował, również zawdzięczał mu wiele.

Niewątpliwie jednak człowiekiem, który najmocniej oddziałał na Berkeleyowski sposób myślenia, przynajmniej w początkowym okresie jego twórczości, był filozof angielski — John Locke (1632—1704). Jego dzieło *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* zostało uznane przez filozofów XVIII wieku za nowe rozwiązanie problemu poznania. Problem ten Locke ujął zupełnie inaczej niż Kartezjusz. Filozofia Kartezjusza stanowiła dla Locke'a zarazem punkt wyjścia i pogląd, który należy obalić. Zasadnicze pytanie Locke'a dotyczyło tego, czy nasza wiedza może, jak chciał tego Kartezjusz, być wiedzą pewną. Skierowało to jego uwagę na problem pochodzenia wiedzy. W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, wbrew Kartezjuszowi, Locke twierdzi, iż nie ma żadnej wiedzy wrodzonej. Człowiek przychodząc na świat nie przynosi ze sobą żadnej wiedzy. Jego umysł jest „niezapisaną kartą papieru", *tabula rasa*. Cała wiedza, jaką posiadamy, powstaje na drodze doświadczenia zmysłowego — pierwsze barwy, dźwięki, obrazy przedmiotów „zapisują" ową czystą kartkę naszego umysłu. Wszelkie poznanie wywodzi się ze zmysłów — tę formułę tzw. empiryzmu genetycznego Locke przyjmuje za jedyną odpowiedź na pytanie o źródła naszego poznania. Czy jednak informacja, jaką otrzymujemy od zmysłów, daje nam pełną wiedzę o przedmiotach? Przecież już Kartezjusz zwracał, nie bez racji, uwagę na możliwość powstawania złudzeń wzrokowych,

wiadomo, że kolory zmieniają się w zależności od oświetlenia, doznania smakowe, odczuwanie temperatury są zmienne i względne. „[...] ta sama woda, w tym samym czasie, może wywołać za pośrednictwem jednej ręki ideę chłodu, a ideę ciepła za pośrednictwem drugiej" (*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł. B. Gawecki, Warszawa 1955, t. I, s. 172). I jeszcze jeden przykład zaczerpnięty od Locke'a.

Weźmy pod uwagę czerwoną i białą barwę, występujące w porfirze. Nie pozwólmy tylko, by nań padło światło, a barwy jego znikną i porfir nie wywoła już w nas takich idei; wywoła zaś w nas te zjawiska ponownie z chwilą powrotu światła. Czy można przyjąć, że obecność lub nieobecność światła wywołała jakieś rzeczywiste zmiany w porfirze i że idee białości i czerwoności w oświetlonym porfirze rzeczywiście istnieją, skoro nie ulega wątpliwości, że nie ma on po ciemku żadnej barwy. Jego cząstki są niewątpliwie tak ułożone, zarówno w nocy, jak we dnie, że jest zdolny do tego, by dzięki promieniom światła, które się odbijają od jednych części tego twardego kamienia, wytwarzać w nas ideę czerwoności, dzięki zaś promieniom odbitym od innych części — ideę białości. Lecz ani białości, ani czerwoności nigdy w porfirze nie ma; jest w nim tylko układ cząstek, który ma zdolność wytwarzania w nas takich wrażeń (tamże, s. 171).

Jak widać z cytowanego przykładu, właściwości takie jak „białość" czy „czerwoność" porfiru nie są cechami przedmiotu. Jedyną jego własnością w tym względzie jest zdolność wytwarzania w nas wrażenia barwy czerwonej czy białej. Dokładniejsza analiza właściwości jakości przysługujących przedmiotom doprowadziła Locke'a do wniosku, że wszystkie te cechy można podzielić na dwie grupy — Locke posłużył się określeniem „jakości pierwotne i wtórne". Jakości pierwotne przysługują przedmiotom — jest ich zresztą niewiele — jest to masywność, rozciągłość, kształt, zdolność do ruchu, liczba. Wszystkie inne jakości są „wtórne", nie przysługują one rzeczom, rzeczy mają jedynie zdolność wywoływania ich w nas. Ten Locke'owski podział jakości okaże się bardzo istotny w rozważaniach Berkeleya.

4. Berkeley znany — poglądy zawarte w „Traktacie"

Zanim przejdziemy do prezentacji poglądów Berkeleya z wczesnego okresu jego twórczości, dobrze będzie od razu, na wstępie, zamieścić kilka uwag dotyczących zawartych w dalszym ciągu tej książeczki cytatów, pozwoli to bowiem na uniknięcie długich i nużących czytelnika przypisów. *Traktat* i *Siris* podzielone są na numerowane paragrafy. Po cytatach zamieszczony więc zostaje skrócony tytuł i numer oznaczający stosowny paragraf (skrót: W. odsyła do *Wstępu* w *Traktacie*). Tylko dwie prace Berkeleya są tłumaczone na język polski i tu korzystałam z polskich przekładów, posługując się wydaniem PWN z 1956, zawierającym *Traktat* i *Trzy dialogi*. *Traktat* został przetłumaczony przez Jana Leszczyńskiego, *Trzy dialogi* przez Janinę Sosnowską. Pozostałe teksty, w tłumaczeniu własnym, pochodzą ze zbiorowego wydania dzieł Berkeleya A. A. Luce'a i T. E. Jessopa *The Works of George Berkeley*.

Po tych wstępnych uwagach przejdźmy do prezentacji poglądów autora *Traktatu*.

Berkeley, pilny czytelnik dzieł Locke'a, podzielał jego pogląd, iż wszelkie poznanie sprowadza się do doświadczenia zmysłowego. Nie ma w umyśle ludzkim żadnej wiedzy, która nie pochodziłaby od zmysłów. A to znaczy, stwierdza Berkeley, nie tylko że nie ma żadnej wiedzy wrodzonej, ale nie ma też w umyśle ludzkim żadnych „idei abstrakcyjnych". Oznacza to, sądzi Berkeley, że nie można stworzyć sobie wyobrażenia „człowieka w ogóle", takiego, który nie byłby ani wysoki, ani niski, ani młody, ani stary — możemy myśleć tylko o jakimś konkretnym człowieku, który w tym przypadku jest desygnatem nazwy człowiek. Umysł ludzki nie jest w stanie wytworzyć w sobie idei trójkąta, który by nie był ani ostrokątny, ani prostokątny, ani równoboczny, ani równoramienny, ani też różnoboczny, lecz był naraz każdym z nich i żadnym (*Traktat*, W. 13). W naszym umyśle mogą powstawać jedynie idee konkretnych jednostkowych przedmiotów, stając się reprezentantami dla pojęć ogólnych:

[...] powszechność bowiem [...] nie polega na jakiejś absolutnej pozytywnej naturze czy ujęciu czegokolwiek, lecz na stosunku, w jakim pozostaje do jednostek, które oznacza lub reprezentuje; wskutek tego właśnie rzeczy, nazwy czy pojęcia, będąc z własnej swej natury szczegółowe, stają się powszechne (*Traktat*, W. 15).

Pojęcia ogólne, to tylko nazwy — Berkeley staje tu na stanowisku skrajnego nominalizmu. Ale Berkeleyowskie rozumienie „idei abstrakcyjnych" wyznacza temu pojęciu bardzo szeroki zakres. Zaliczał do idei abstrakcyjnych pojęcie absolutnego czasu i przestrzeni (tak jak rozumiał to Newton), a także pojęcia siły, przyczyny i substancji.

Podobnie jak Locke opisujący własności kawałka porfiru, Berkeley poprzez liczne przykłady ukazywał odpowiedź na pytanie: czym jest przedmiot pozbawiony jakości zmysłowych?

Widzę tę wiśnię, dotykam jej, smakuję, ponieważ zaś jestem pewien, że czegoś, co jest niczym, nie można ani widzieć, ani dotykać, ani smakować, przeto wiśnia jest rzeczą realną. Usuń wrażenie miękkości, wilgotności, czerwoności, cierpkości, a nie pozostanie nic z wiśni. Nie jest ona zatem czymś różnym od wrażeń zmysłowych. Wiśnia, powiadam, nie jest niczym innym, jak zespołem wrażeń zmysłowych lub idei, postrzeżonych przez różne zmysły. Umysł łączy te idee w jeden przedmiot (lub opatruje je jedną nazwą), ponieważ stwierdza, że towarzyszą one sobie wzajemnie. W naszym przykładzie, kiedy podniebienie doznaje danego, szczególnego smaku, wówczas wzrok doznaje barwy czerwonej, dotyk okrągłości i miękkości itd. Dlatego też, gdy widzę, czuję i smakuję w pewien określony sposób, to jestem pewien, że wiśnia istnieje, że jest rzeczą realną, gdyż w moim rozumieniu realność wiśni nie jest czymś oderwanym od wrażeń zmysłowych. Gdybyś jednak przez wyraz „wiśnia" rozumiał jakąś nieznaną naturę, różną od jakości zmysłowych, a przez jej istnienie coś innego niż to, co jest postrzegane, wówczas przyznam sam, że ani ty, ani ja, ani nikt inny, nie może być pewny, że wiśnia istnieje (*Trzy dialogi*, s. 294, 295).

Tak oto w piękny poranek, kiedy:

[...] niebo purpurowe, dzikie, a jednak łagodne głosy ptactwa, pachnące pąki drzew i kwiaty, miły wpływ wschodzącego słońca [...] budzą w duszy tajemne porywy (tamże, s. 163)

— miłośnik ducha Filonous pognębia materialistę Hylasa.

Przypomnijmy, iż Locke przyjmując, że własności świata, z jakimi mamy do czynienia w procesie poznawania zmysłowego, jak barwy, zapachy, dźwięki, mają charakter subiektywny, nie przynależą do przedmiotów, lecz do poznającego umysłu, uznaje jednak, że pewne cechy należą do przedmiotów, są to tzw. jakości pierwotne. Natomiast Berkeley doszedł do wniosku, iż nie ma żadnego powodu, aby przyjmować istnienie jakichkolwiek jakości pierwotnych. Już w swojej *Nowej teorii widzenia* udowadniał, że w procesie wzrokowej percepcji przedmiotów nie jest nam dane nic takiego, jak przestrzeń czy kształt. Postrzeganie przestrzenne kształtuje się dopiero w toku rozwoju naszego procesu poznawczego. Jednym z argumentów, jakimi Berkeley posługiwał się w tej pracy, był przykład, przedstawiany już u Locke'a. Chodziło o to, że gdyby człowiek od urodzenia ślepy nagle odzyskał wzrok, czy potrafiłby od razu odróżnić rozmiary otaczających przedmiotów i czy umiałby ocenić odległość między nimi. Odpowiedź Berkeleya brzmi: nie. Jak pisze Paul Hazard: „Ślepymi od urodzenia odzyskującymi wzrok zajmowali się najwybitniejsi myśliciele; była to próba, od której nie mieli ani prawa, ani ochoty uchylić się". (*Myśl europejska w XVIII wieku*, Warszawa 1972, s. 263).

Ku radości filozofów w 1728 roku medycyna potwierdziła ich dotychczas jedynie hipotetyczne przypuszczenie — udana operacja zdjęcia katarakty z oczu niewidomego chłopca stworzyła sytuację, pozwalającą na empiryczne sprawdzenie koncepcji. Chłopiec początkowo nie odróżniał prawidłowo wielkości przedmiotów, nie umiał ocenić odległości. I tak oto Locke'owskie jakości pierwotne okazują się również subiektywne, z przedmiotu zostają one przeniesione do poznającego umysłu.

Od pierwszej swojej pracy poprzez *Traktat* i później Berkeley konsekwentnie utrzymywał, iż wszystkie własności przedmiotów są stwarzane przez poznający

umysł. Kiedy biorę do ręki owoc, widzę jego kolor, czuję jego smak i zapach, jego okrągły kształt — ale to tylko jakości, które istnieją w umyśle.

Cóż więc zostaje po stronie owocu? Jaki on jest, kiedy nikt nań nie patrzy? Odpowiedź Berkeleya była równie logiczna, jak paradoksalna: nic. Jabłko, na które nikt nie patrzy, nie istnieje. Przedmioty „nie mogą istnieć inaczej, jak tylko w umyśle, który je postrzega. Mówię, że stół, na którym piszę, istnieje; znaczy to, że go widzę i odczuwam dotykiem" (*Traktat*, 3).

Przedmiot istnieje tylko wtedy, kiedy jest postrzegany, „być, to znaczy być postrzeganym", *„esse,* to znaczy *percipi"*.

Już Kartezjusz, który wychodząc z niewątpliwego faktu istnienia „ja" chciał udowodnić istnienie świata, napotkał w tym dowodzie na spore trudności. Teraz Berkeley stawia przed filozofią tezę, która jest nie do przyjęcia, ale której obalenie to jeden z najtrudniejszych problemów filozoficznych — świat poza mną nie istnieje. Uznając, iż istnieje tylko podmiot myślący, „ja" i nic poza tym, Berkeley stanąłby na stanowisku skrajnego idealizmu subiektywnego, a nawet solipsyzmu i do takiego właśnie wniosku doprowadza w sposób logiczny jego rozumowanie. Stawia to przed następcami nowe zadanie. Trzeba (zacytujmy znowu za Hazardem) „[...] obalić rozumowanie Berkeleya, aby znaleźć słabą stronę «systemu, który ku wstydowi umysłu ludzkiego, ku wstydowi filozofa, najtrudniejszy jest do obalenia, chociaż jest najbardziej absurdalny ze wszystkich»" (tamże, s. 263). Powtórzmy: konsekwentny wniosek z Berkeleyowskiego rozumowania prowadziłby do stwierdzenia, iż udowadnialny jest jedynie fakt własnego istnienia, udowadnialny poprzez Kartezjańskie rozumowanie „myślę więc jestem". Ale istnieję tylko ja. Istnienie innych ludzi jest mi przecież ukazywane tylko poprzez świadectwa zmysłów — bliźni są dla mnie w postrzeżeniu zmysłowym takimi samymi przedmiotami jak stoły czy drzewa. Ponadto, jak to już ukazał Kartezjusz, także fakt istnienia mojego własnego ciała ulega zakwestionowaniu, bowiem i ono dane mi jest w postrze-

żeniu zmysłowym, nawet jeśli mam o jego istnieniu jakieś jakby mocniejsze przekonanie, niż w odniesieniu do świata zewnętrznego. Z tymi problemami borykał się Kartezjusz, tylko jego punktem wyjścia była krytyka poznania zmysłowego, podczas gdy rozumowanie Berkeleya rozpoczyna się od tezy, iż poznajemy świat wyłącznie za pomocą zmysłów.

Tu jednak od logicznych konsekwencji rozumowania musimy powrócić do intencji samego filozofa. Otóż Berkeley nigdy nie twierdził, że niewątpliwy jest jedynie fakt własnego istnienia. Przede wszystkim nie ulegał dla niego najmniejszej wątpliwości fakt, iż istnieją także inne podmioty myślące, inni ludzie.

Rozważania Berkeleya skupiają się na charakterze posiadanej przez nas wiedzy. W istniejących w naszym umyśle ideach występują bowiem wyraźne różnice. Jedne idee zależą od naszej woli. Mogę przywołać na myśl dowolny widziany kiedyś i zapamiętany przedmiot, a nawet mogę stworzyć sobie wyobrażenie przedmiotu, który nigdy nie istniał, jak na przykład gryfa lub chimery, żeby odwołać się do ulubionych przez klasyków przykładów. Inny jednak charakter mają idee nie będące wyobrażeniami, lecz postrzeżeniami, pewne bowiem przedmioty, jak ten oto stół w pokoju czy ściana budynku za oknem ukazują mi się niezależnie od mojej woli, są to — jak mówi Berkeley — idee zmysłowe „[...] silniejsze, żywsze i wyraźniejsze od idei wyobraźni; przysługuje im również pewna stałość, uporządkowanie oraz spoistość" (*Traktat*, 30). Skoro tego typu idee nie są, jak widać, zależne od umysłu, w którym powstają, to musi istnieć ktoś, kto te idee w nim wzbudza: istnieje Bóg. Tak więc z istnienia postrzeżeń rzeczy w umyśle ludzkim wyprowadza Berkeley swoisty dowód na istnienie Boga.

Nie znaczy to jednak, iż rzeczy istnieją tylko w indywidualnych ludzkich umysłach, że są tam jakby przez Boga „wkładane". Bóg bowiem także je postrzega i można powiedzieć, iż rzeczy istnieją niezależnie od indywidualnego ludzkiego postrzegania jako postrzeże-

nia Boże. Ze swoistości tego rozumowania Berkeley zdawał sobie sprawę pisząc:

> Ludzie zwykle dlatego wierzą w to, że Bóg zna i postrzega wszystkie rzeczy, ponieważ wierzą w istnienie Boga; ja zaś bezpośrednio i w sposób konieczny wnioskuję o istnieniu Boga, ponieważ wszystkie przedmioty zmysłowe muszą być postrzegane przez Niego (*Trzy dialogi*, s. 232).

Oczywiście do tego, aby rzeczy mogły istnieć, konieczne jest, aby Bóg nieustannie je postrzegał, „patrzył na nie", a to znaczy, że istnienie świata wymaga nieustannej aktywności Boga, który musi, jak to się mówi, „podtrzymywać" świat w jego istnieniu. I rzeczywiście Berkeley twierdzi, iż sprawy nie mają się tak, że Bóg jednorazowo stworzywszy świat, nie interweniuje w jego istnienie, lecz byt świata w każdej chwili jego trwania zależy od Boga.

W ten sposób zostaje zniesiony Kartezjański dualizm ducha i materii. Istnieje tylko jeden rodzaj substancji — substancja duchowa. Natomiast problem, jak „obrazy" przedmiotów przedostają się do naszego umysłu został przez Berkeleya rozwiązany w sposób bardzo podobny do koncepcji Malebranche'a. Słusznie też wielu komentatorów Berkeleya twierdzi, iż autor *Traktatu*, mimo iż z Malebranche'em często się nie zgadzał, w gruncie rzeczy sporo od niego przejął. U obu tych filozofów proces poznawania wymaga stałej interwencji Boga, co najwyżej sam ten proces jest odmiennie przedstawiany. Oczywiście, u Berkeleya w zasadzie nie ma konieczności — jak w okazjonalizmie Malebranche'a — wprowadzania każdorazowej interwencji Boga dla zharmonizowania współdziałania ciała i duszy, gdyż odrzuca się istnienie materialnych ciał, jednak prawidła ustalające powiązania ze sobą przedmiotów również są nieustannie konstruowane przez Boga i w gruncie rzeczy cała sytuacja przedstawia się dość podobnie.

Przyjmując względnie trwałe istnienie rzeczy jako Bożych postrzeżeń, Berkeley w *Komentarzach* stwierdza: „[...] istnieją rzeczy, istnieje rerum natura" (s. 83). A w *Traktacie* pisze:



> [...] zarzucą mi, że przyjmując powyższe zasady skazujemy na wygnanie ze świata wszystko, co w przyrodzie realne i substancjalne, aby na to miejsce wprowadzić chimeryczną strukturę idei. Wszystkie rzeczy, jakie istnieją, istnieją tylko w umyśle, to znaczy, że są to twory czysto pojęciowe. Cóż tedy stanie się ze Słońcem, Księżycem i gwiazdami? Cóż mamy myśleć o domach, rzekach, górach, drzewach, kamieniach, ba, nawet o własnych ciałach? Czy to wszystko jest urojeniem i złudzeniem fantazji? Na wszystkie te i wszystkie inne tego rodzaju możliwe zarzuty odpowiadam, że przyjęte tu zasady nie pozbawiają nas żadnej z rzeczy istniejących w przyrodzie. Cokolwiek widzimy, czego dotykamy, co słyszymy lub w jakiś sposób pojmujemy czy rozumiemy, pozostaje tak samo pewne, jak zawsze, i tak samo rzeczywiste (*Traktat*, 34).

Z formuły „istnieć, to znaczy być postrzeganym" nie wynika więc w przekonaniu Berkeleya wniosek, iż nie istnieją realnie przedmioty, a jedynie, że nie istnieje materia.

> Nie podaję bynajmniej w wątpliwość tego, iż rzeczy, które na własne oczy widzę i dotykam własną ręką, istnieją i to istnieją realnie. Jedyną rzeczą, której odmawiam istnienia, jest to, co filozofowie nazywają materią lub substancją cielesną (*Traktat*, 35).

Tak więc realne istnienie przedmiotów nie jest istnieniem materialnym. Berkeleyowska krytyka materii zachowuje swą moc. Również konsekwentnie we wszystkich swych, także i późniejszych, przyrodniczo zorientowanych pracach będzie on twierdził, iż nie istnieje nic takiego, jak absolutny czas i przestrzeń (wielokrotnie polemizując w tej kwestii z Newtonem), nie istnieje też nic takiego jak powiązania przyczynowe.

Według koncepcji Berkeleya istnieją dwa rodzaje bytów-rzeczy, których *esse est percipi*; istnieją wówczas, gdy są postrzegane i „umysły": Bóg, ludzie i, dodaje Berkeley, anioły. Ich *esse* to *percipere*, są bytami postrzegającymi.

> Duch jest to byt prosty, niepodzielny, czynny; nazywamy go rozumem, gdy postrzega idee, wolą zaś, gdy je wytwarza lub w pewien inny sposób na nie wpływa (*Traktat*, 27).

O ile rzeczy dane nam są w postrzeżeniu zmysłowym, o tyle wiedza o duchach ma charakter pośredni, rozumowy.

> Nie można [...] utworzyć idei duszy lub ducha, każda bowiem idea jest bierna i bezwładna, a wobec tego nie może poprzez obraz lub podobieństwo przedstawiać nam czegoś, co czynne [...] Leży w naturze ducha, czyli tego, co działa, że nie może być postrzegany sam przez się, lecz tylko za pośrednictwem skutków, które wytwarza (tamże, 27).

Powyższy cytat wskazuje na bardzo istotną różnicę między duchem a rzeczą. Rzeczy, inaczej niż duchy, są całkowicie bierne. Nie mogą nic wytwarzać, nie mogą wpływać jedna na drugą. Zmiany, jakie obserwujemy w rzeczach, mogą być jedynie rezultatem oddziaływania ducha.

Nasuwa się jednak wówczas istotne pytanie — jeżeli żadne zdarzenia nie są ze sobą powiązane łańcuchem przyczynowo-skutkowym, jeżeli nie ma między nimi żadnych stałych następstw, to w jaki sposób możemy odkrywać prawa rządzące w tym świecie, uprawiać naukę, w jaki sposób możemy w ogóle działać, jeżeli każde działanie wymaga przewidywania, co nastąpi po określonym zdarzeniu.

Zdaniem Berkeleya, wprawdzie nie ma między zdarzeniami powiązań przyczynowych, lecz występują między nimi pewne stałe następstwa, będące wynikiem tego, że Bóg z własnej swej woli w ten właśnie sposób owe rzeczy prezentuje człowiekowi. Te stałe następstwa nazywamy prawami przyrody, a choć są one ustanowione przez Boga arbitralnie, i gdyby zechciał, mógłby w każdej chwili je zmienić, to jednak możemy badać owe związki tak, jakby były one stałe, możemy działać i przewidywać skutki naszych działań.

> Stąd mamy dar pewnego rodzaju przewidywania, uzdolniającego nas do kierowania naszymi czynnościami z pożytkiem dla życia. Bez tego daru bylibyśmy w nieustannym kłopocie; nie moglibyśmy wiedzieć, jak zdziałać cokolwiek, co by nam pozwoliło osiągnąć trochę przyjemności lub usunąć najdrobniejszą zmysłową przykrość. Że pokarm nas żywi, sen pokrzepia, a ogień grzeje, że aby zebrać plony w czasie żniw należy zasiać w porze zasiewów i w ogóle, że do osiągnięcia takich czy innych celów wiodą takie czy inne środki — wszystko to wiemy nie dzięki odkryciu jakiegoś koniecznego związku między naszymi ideami, lecz tylko dzięki obserwacji ustalonych praw

> przyrody; bez czego wszyscy znajdowalibyśmy się w stanie niepewności i zamieszania, a człowiek dorosły wiedziałby nie więcej niż nowo narodzone dziecię, jak sobie pokierować w sprawach życiowych (*Traktat*, 31).

Ową arbitralność boskich decyzji Berkeley podkreślał niezwykle mocno. Stary spór o to, czy Bóg musi się kierować prawami rozumu, m.in. prawami logiki, czy też jest od nich niezależny, Berkeley rozstrzygnął na rzecz woli Boga. (Np. Malebranche sądził, że w decyzjach Boga decydujący jest rozum, nie wola, Bóg, to przede wszystkim Nieskończona Mądrość, podobnie zresztą sądził Leibniz). Według Berkeleya niewzruszone prawa logiki, a także przyczynowe prawa przyrody są tworem umysłu ludzkiego. Ustanawiamy je według naszych badań nad prawami języka, jakim Bóg do nas przemawia, w sposób całkowicie dowolny.

Ułożenie rzeczy w pewne stałe sekwencje jest dowodem szczególnej łaski Boga, który w ten właśnie sposób przemawia do nas, umożliwiając nam sprawne i bezpieczne egzystowanie w świecie. I Berkeley stwierdza coś więcej: cały widzialny świat, to język, w jakim Bóg przemawia do człowieka. Postrzegalne zmysłowo przedmioty, to słownik tego języka, a stałe powiązania między nimi to „gramatyka". Szerzej rozwija ten problem w *Alciphronie*, gdzie stwierdza:

> Bóg mówi do nas poprzez wprowadzenie i zastosowanie arbitralnych, zewnętrznych, zmysłowych znaków niepodobnych do rzeczy, które symbolizują i sugerują, ani nie posiadających z nimi koniecznych związków. [...] Dzięki niezliczonym kombinacjom owych znaków odkrywa się przed nami i zostaje przez nas poznana nieskończona rozmaitość rzeczy i [...] w ten sposób dana nam jest wiedza i informacja dotycząca ich różnorodnej natury i zostajemy pouczeni i ostrzeżeni co do tego, czego należy unikać, a co przedsięwziąć i otrzymujemy wskazówki, jak kierować naszym postępowaniem i jak działać wobec rzeczy odległych od nas zarówno w czasie, jak i w przestrzeni (*Alciphron*, s. 149).
>
> Istnieje pewna analogia, stałość i jednolitość w zjawiskach czy przejawach natury, która jest podstawą dla ogólnych praw, jest to gramatyka dla zrozumienia przyrody lub sekwencji skutków w świecie widzialnym, dzięki czemu możemy przewidzieć, co nastąpi w naturalnym bie-

gu rzeczy. Plotyn w swojej trzeciej *Enneadzie* stwierdza, że umiejętność przepowiadania jest pewnego rodzaju odczytywaniem naturalnych liter oznaczających porządek i w tym zakresie, w jakim analogia ta może być zastosowana do wszechświata, mogą istnieć przepowiednie (*Siris*, 252).

Język, jakim jest świat postrzegany zmysłowo, ma do spełnienia kilka funkcji. Jedną z nich jest właściwa językowi funkcja informacyjna. Jednak innym, w perspektywie ludzkiego życia istotniejszym, zadaniem języka jest oddziaływanie na nasze zachowania, ostrzeganie, że dana rzecz jest dla nas niebezpieczna lub korzystna. „Ogień, który widzę, nie jest przyczyną bólu, którego doznaję, gdy się doń zbliżam, lecz znakiem, który mnie przed bólem ostrzega" (*Traktat*, 65). Jest to więc, jak byśmy dziś powiedzieli, wskazywanie na illokucyjną funkcję języka. Taka koncepcja świata-języka pozwalała także Berkeleyowi wyjaśnić istnienie mnogości rzeczy: im bardziej złożona jest rzeczywistość, tym bogatszy jest słownik języka, którym przemawia Bóg.

> Aby nieliczne idee pierwotne mogły służyć do oznaczania wielkiej liczby skutków i działań, konieczne jest zestawianie ich na różne sposoby. Aby zaś użytek z nich był trwały i powszechny, zestawienia te muszą być dokonywane zgodnie z prawem i podług mądrego planu. W ten sposób otrzymujemy obfitość informacji o tym, czego się mamy spodziewać po takich a takich działaniach, oraz o tym, jakich metod należy użyć, aby wzbudzić takie a takie idee (*Traktat*, 65).

Ta osobliwa teoria świata-języka nie była jednak w tej epoce czymś zupełnie wyjątkowym. W dosyć podobny sposób formułował ją podziwiany przez Berkeleya i często później cytowany przez niego przedstawiciel platoników z Cambridge Ralph Cudworth. (O platonikach z Cambridge, którzy wywarli na Berkeleya znaczny wpływ będzie niebawem mowa). Teorię, iż rzeczy widzialne są językiem Boga, rozwijał też twórca o całkowicie odmiennych poglądach filozoficznych, szwedzki mistyk Emanuel Swedenborg, niemal rówieśnik Berkeleya, mieszkający przez kilka lat w Anglii. Choć jego liczne prace są zasadniczo odmienne od dzieł angielskiego empirysty, to jednak sama koncepcja, iż świat widzialny jest komunikatem, w którym rzeczy

pełnią rolę słów, jest zadziwiająco podobna do Berkeleyowskiej.

Rozważaniom nad językiem poświęcił Berkeley sporo uwag zamieszczonych w pracach pochodzących z różnych okresów. Na emotywną funkcję języka zwrócił uwagę we wstępie do *Traktatu*. Przypisuje jej istotną rolę i sądzi, że być może niekiedy staje się ona niezależna od bardziej pierwotnej, ale mniej istotnej funkcji informującej (nazywanej przez Berkeleya „przekazywaniem idei").

> Proszę czytelnika, żeby się sam nad tym zastanowił i zbadał, czy nie zdarza się często, już to gdy się słucha, już to gdy się czyta jakieś wywody, że uczucia strachu, miłości, nienawiści, pogardy oraz im podobne powstają bezpośrednio w jego umyśle, gdy postrzega pewne słowa i gdy między nimi nie pojawiają się żadne idee. Początkowo słowa mogły istotnie wywoływać idee zdolne wytworzyć te wzruszenia, lecz, jeśli się nie mylę, można stwierdzić, że gdy już język został przyswojony, to słyszeniu dźwięków lub widokowi znaków pisarskich towarzyszą częstokroć bezpośrednio uczucia, które z początku, po to, by mogły się wytworzyć, wymagały interwencji idei, teraz całkowicie pomijanych. Czyż nie może nas na przykład mile poruszyć obietnica czegoś dobrego, chociaż nie mamy idei tego, czym by to być miało? [...] Wydaje się, że nawet imiona własne wypowiada się nie zawsze po to, by nasuwały nam idee tych indywidualnych przedmiotów, które mają być przez nie oznaczone. Gdy na przykład filozof scholastyczny oświadcza mi: „Arystoteles to powiedział", to, jak myślę, chce przez to jedynie usposobić mnie do przyjęcia przytoczonego zdania z uległością i poddaniem, zgodnie z tym, co zwyczaj wiązał z tym nazwiskiem (*Traktat*, W. 20).

Nie zawsze więc, jak widać, język jednoznacznie odsyła do określonego stanu rzeczy, a jego niejednoznaczność bywa też źródłem licznych błędów, z których najpoważniejszy wyraża się w przekonaniu, iż istnieje coś takiego jak pojęcie abstrakcyjne, takie jak „trójkąt w ogóle".

Ten błąd językowy prowadzi też do przypisania realnego istnienia odpowiednikom takich pojęć, jak: materia, substancja, przyczyna, absolutny czas, absolutna przestrzeń itp. Rzeczą rzetelnego badacza jest stopniowe eliminowanie błędów i posługiwanie się takimi ter-

minami, których znaczenia zostaną zdefiniowane. Rozwój nauki musi wiązać się z uściśleniem języka.

> Należałoby więc sobie życzyć, aby każdy dołożył tyle starania, ile może, aby osiągnąć jasne spojrzenie na idee, które ma rozważać, zrywając z nich cały ten przyodziewek i ciężar słów, który się przyczynia tak bardzo do tego, że zostaje zaślepiony sąd i że rozprasza się uwaga. Daremnie sięgamy spojrzeniem w niebiosa i zerkamy do wnętrza ziemi, daremnie radzimy się pism uczonych i tropimy zatarte ślady starożytności, trzeba nam tylko odrzucić zasłonę słów, by oglądać najpiękniejsze drzewo poznania, którego owoc jest wyborny i znajduje się w zasięgu naszej ręki (*Traktat*, W. 24).

Jak widać, Berkeley, dostrzegając w dotychczasowej wiedzy ludzkiej wiele błędów i nieporozumień, nie tracił jednak nadziei, iż po ustaleniu prawidłowych metod badawczych i po rozważnym formułowaniu wniosków umysł ludzki będzie mógł uzyskać prawidłowy obraz świata. I jeżeli nawet później nie był już tak mocno przekonany o tym, iż wszystkie tajemnice bytu mogą zostać przez człowieka rozwiązane, to jednak poczucie ograniczenia możliwości poznawczych nigdy nie prowadziło go do postawy sceptycznej. Uznawał ją zawsze za nieuzasadnioną i moralnie naganną.

Zresztą człowiekowi nie jest wcale potrzebna wiedza w pełni odzwierciedlająca rzeczywistość, bowiem wiedza nie powinna stanowić celu samego w sobie. Podobnie jak człowiek, który czyta książkę, stara się skupić nad jej treścią, a nie analizuje gramatycznych reguł rządzących jej językiem, tak też — poucza Berkeley — człowiek studiujący księgi Natury nie powinien dążyć do tego, by sprowadzać każde zjawisko do praw ogólnych. Cel wiedzy jest inny:

> Powinniśmy powziąć szlachetniejsze zamiary, jak te, by orzeźwić i podnieść ducha widokiem piękna, ładu, ogromu i różnorodności rzeczy przyrodzonych, stąd zaś przy pomocy właściwych rozumowań pogłębić swe pojęcia o wielkości i dobroczynności Stwórcy; a wreszcie podporządkować, o ile to od nas zależy, różne dziedziny stworzenia celom, do jakich były przeznaczone, ku chwale bożej oraz utrzymaniu i uprzyjemnieniu życia naszego i naszych bliźnich (*Traktat*, 109).

Wierny przekonaniu Oświecenia, iż ograniczenia możliwości rozumu nie umniejszają jego władania w tych dziedzinach, które są mu dostępne, Berkeley nie przejawia szacunku dla tak wysoko przez Kartezjusza cenionej matematyki. Nauka ta, wyrosła z praktycznych potrzeb, obecnie — sądzi autor *Traktatu* — niesłusznie rości sobie prawo do stania się narzędziem badań metafizycznych, a jej zawiłe łamigłówki są zwykłą stratą czasu, o ile „nie służą praktyce i nie podnoszą życiowej pomyślności" (*Traktat*, 119).

5. „Siris"

„O dziegciu"

Chwała ci zwykły soku nie więdnącej sosny!
Choć żeś tani, lecz twoje zalety są boskie.
By ukazać je wszystkie (w całej ich wielkości)
Dużo trzeba i dawnej i nowej mądrości.
W wielkim trudzie szukamy sił uzdrawiających,
Iskier życia w balsamach twoich pływających,
Które z dołu, od ziemi stopniowo nas niosą
W powietrze, ogień, eter, ku samym niebiosom.
Zwykłe rzeczy ślad prawdy świętej zawierają.
Zmysły, imaginacja, rozum przemierzają
Jej kręte drogi i w prawach natury widzimy
W prostych skutkach zawarte mistyczne przyczyny
I wyjaśniamy, w mrokach przed nami ukrytą,
Zasadę życia, które cały świat przenika.
Duch tym światem porusza, Rozum nim kieruje
A wieczne Jedno pieczę nad Wszystkim sprawuje.

W tym może niezbyt zręcznym, ale też nie przeznaczonym do druku poemacie wyraził Berkeley najważniejsze myśli zawarte w ostatniej z jego większych prac: w *Siris*.

Jest to niewątpliwie najosobliwsza książka Berkeleya. Pełny tytuł tej książki brzmi: ***Siris:** łańcuch refleksji i badań filozoficznych dotyczących zalet wody dziegciowej i różnych innych przedmiotów powiązanych ze sobą i powstających jeden z drugiego.* Książka ukazała się w roku 1744. Tytuł *Siris*, zdrobnienie greckiego słowa „seira", oznacza sznur lub łańcuch, ale, jak pisze Berkeley, była to także staroegipska nazwa Nilu,

a mądrość starożytnego Egiptu, jak to się dalej okaże, była w książce tej czymś cennym i ważnym.

Użycie w tytule słowa oznaczającego łańcuch ma dla tych rozważań podwójny sens. Z jednej strony dotyczy struktury wywodów i ich stylistyki. Jest to, jak zapowiada podtytuł, „łańcuch refleksji" — luźno powiązanych ze sobą uwag, rozważań, wtrąconych dywagacji. Sam autor przeprasza czytelników, iż nie dostarcza im uczonego i uporządkowanego traktatu, lecz tylko garść uwag. Ale jest to jedynie autorska kokieteria. *Siris* odznacza się nie tylko właściwym Berkeleyowi pięknym stylem literackim, lecz cały ten pozorny chaos posiada bardzo przejrzystą i uporządkowaną strukturę, podporządkowaną drugiemu znaczeniu użytego słowa „łańcuch" — odnoszącemu się do teorii bytu. Rzeczy (jak również zapowiada podtytuł) są ze sobą powiązane, tworząc nieprzerwany łańcuch łączący byt najwyższy ze światem materialnym, tworząc „Jedno".

Początkowa część książki poświęcona jest własnościom leczniczym dziegciu i wody dziegciowej. Dalsze rozważania prowadzą poprzez naukowe uzasadnienie owych własności leczniczych, poprzez analizę szczególnych cech roślin, z których jest on produkowany, poprzez wskazanie na związek tych roślin z istotnym składnikiem świata materialnego, jakim jest ogień, aż do rozważań nad pierwotną przyczyną wszystkich rzeczy, nad „Najwyższym Umysłem" — Bogiem. Jak nieco żartobliwie pisze Paul Hazard w cytowanej już książce *Myśl europejska w XVIII wieku* (s. 261):

> Wznosił się tutaj na najwyższe szczyty, skąd z zachwytem kontemplował piękno Wszechświata-Ducha. Objawiał zalety dziegciu, którego cudowne własności poznał wśród dzikich; leczy on wszelkie schorzenia, zarówno zepsutą krew, jak owrzodzenia trzewi, zarówno suchotniczy kaszel, jak różę, dolegliwości charłacze i histeryczne, piasek moczowy i puchlinę wodną, gangrenę i szkorbut, ospę, podagrę i gorączki, u wszystkich, dzieci i starców, u mężczyzn i kobiet, u marynarzy i ludzi osiadłych. Od dziegciu przechodził do zawartych w nim soli lotnych, od nich do powietrza, od powietrza do eteru, od eteru do Mądrości, która nim szafuje, do czystego ognia, niewidzialnego ognia: nie można bowiem ani na krok posunąć się w tłumaczeniu

zjawisk, aby nie uznać obecności i bezpośredniego działania czynnika niematerialnego, który łączy, porusza i układa wszystkie rzeczy zgodnie z regułami i dla celów uznanych za stosowne.

Siris to jedyne dzieło Berkeleya w pełni erudycyjne. Jego wczesne teksty zawierają z rzadka jakąś aluzję do cudzych poglądów, tylko czasem pojawia się czyjeś nazwisko. Dopiero w *Siris* widać, iż mamy do czynienia z filozofem znakomicie obznajomionym nie tylko z tradycją filozoficzną europejską i pozaeuropejską, lecz także z wszystkimi ważniejszymi osiągnięciami swej epoki, dotyczącymi nauk przyrodniczych — medycyny, chemii, botaniki. Erudycja ta ujawniana jest w *Siris* nie dla epatowania czytelnika, ale dla ukazania, iż poglądy głoszone przez autora nie są w myśli ludzkiej niczym nowym. Zatem, choć na pierwszy rzut oka mogą wydawać się zaskakujące, posiadają swój czcigodny i uznawany z dawna rodowód.

Siris, przynajmniej w swej początkowej części, jest traktatem medycznym. Berkeley występuje tu jako żarliwy zwolennik, praktyk i teoretyk leczenia specjalnie przygotowanym preparatem dziegciu. Sądził, iż jest to lek skuteczny w wielu, jeśli nie we wszystkich chorobach i sam również do końca życia przyjmował wyłącznie ten środek, twierdząc, iż zawdzięcza mu dobre zdrowie. Poszukiwanie jednego leku-panaceum, skutecznego we wszelkich dolegliwościach nie było niczym osobliwym w jego epoce. Nie było też nic dziwnego w tym, iż biskup diecezji Cloyne zajmuje się osobiście leczeniem swoich chorych parafian, a także, iż publikuje traktat dotyczący rezultatów swej udanej praktyki lekarskiej. Lekarzy w owych czasach było przecież niewielu, wiedza medyczna nie stała wysoko, a w ubogiej i oddalonej od wielkich ośrodków diecezji osoba duchowna była jak najbardziej predestynowana do tego, aby nieść pomoc wszelkiego rodzaju. Innym argumentem, który kazał mu uznać wiedzę medyczną za coś niezmiernie istotnego dla umysłowego rozwoju człowieka, było przekonanie, iż między ciałem a duszą zachodzi ścisły związek i jak muzyk nie może grać na

instrumencie, który nie jest dobrze nastrojony, tak człowiek, którego ciało jest chore, nie może w sposób należyty dążyć do osiągnięcia wiedzy i mądrości.

Z leczniczym działaniem wody dziegciowej zetknął się Berkeley w czasie swego pobytu w Ameryce. Jak pisze T. E. Jessop we wstępie do *Siris*, środek ten znany był już dość dawno angielskim marynarzom, pływającym na trasach żeglugi do Indii Zachodnich. Robili oni wywar z pociętych na kawałki lin okrętowych przesyconych dziegciem i stosowali tak otrzymany płyn jako lek przeciw różnym dolegliwościom, zwłaszcza płucnym. Jednakże dopiero książka Berkeleya uczyniła ten lek popularnym i znanym w całej Anglii. Picie wody dziegciowej stało się odtąd modne w różnych kręgach społecznych — od dworów książęcych po ubogą ludność, jako że jedną z niewątpliwych zalet tego środka była jego taniość i łatwość produkcji. Apteki robiły znakomite interesy, a nieliczne głosy krytyczne nie osłabiały zainteresowania ani dla leku, ani dla książki, która ukazywała jego zalety.

Ale sławę i poczytność zyskało dzieło Berkeleya nie dla swojej bardzo już dziś nieaktualnej, często nieco zabawnej erudycji medycznej. *Siris* to przede wszystkim traktat filozoficzny, fascynujący współczesnych i późniejszych czytelników zarówno frapującą zawartością metafizyczną, jak i pięknem stylu literackiego, którego pełna prostoty i elegancji metaforyka do dziś cieszy czytelnika. Czytywali *Siris* filozofowie i literaci — zachował się np. egzemplarz stanowiący kiedyś własność wielkiego poety angielskiego, Williama Blake'a, z jego uwagami na marginesach.

Niewątpliwie, uzasadnienie naukowe przedstawionych propozycji terapeutycznych nie jest mocną stroną tej książki, nie jest to jednak wina jej autora. Jego wiedza stanowi dość dokładne odzwierciedlenie panujących w owym czasie najbardziej postępowych poglądów. Berkeley sumiennie studiował dzieła wybitnych botaników i chemików, a także alchemików, gdyż w tym czasie trudno byłoby jeszcze przeprowadzić wyraźną linię oddzielającą chemię od alchemii, z której przecież chemia w jakiś sposób się wywodzi.

Wśród nazwisk uczonych tworzących podwaliny współczesnej chemii trzeba wspomnieć przede wszystkim o Hermannie Boerhaave, którego *Elementa chemiae* Berkeley wielokrotnie cytował. Boerhaave, botanik, chemik i lekarz stał się dla Berkeleya jednym z autorytetów, do jakich odwoływał się przy wyrażonym w *Siris* przekonaniu, iż zasadniczym składnikiem materialnego świata jest ogień. Prawdopodobnie od niego też przejął Berkeley szacunek dla wielkiego lekarza Hipokratesa, również przywiązującego wagę do ognia jako istoty rzeczywistości: „Hipokrates, w swym traktacie *De diaeta* mówi o potężnym, ale niewidzialnym ogniu, który bezgłośnie rządzi wszelkimi rzeczami" — notuje Berkeley (*Siris*, 174).

Z innych wielkich lekarzy, na których Berkeley się powołuje, trzeba wymienić przede wszystkim Paracelsusa. Do jego pism Berkeley odsyłał przede wszystkim, rozważając lecznicze właściwości preparatów uzyskiwanych z drzew szpilkowych (a tak właśnie otrzymywano wodę dziegciową), ale jeszcze ważniejsze jest podobieństwo, jakie widzi między swoimi poglądami a zawartą w pismach Paracelsusa teorią ognia-światła.

Philippus Aureolus Theophrastus Bomabastus von Hohenheim znany jako Paracelsus żył i działał w pierwszej połowie XVI wieku (1490—1541). Z wykształcenia i zawodu lekarz, całe swoje życie poświęcił leczeniu, pojmowanemu przez niego jako misja, którą lekarz winien spełniać bez oglądania się na zyski.

Stefan Świeżawski w książce *Między średniowieczem a czasami nowymi* (Warszawa 1983, s. 281) tak o nim pisze:

> W przekonaniu Paracelsa granica przebiegająca między naukami przyrodniczymi, filozofią przyrody i magią jest równie nieuchwytna, jak między religią i okultyzmem. Subiektywnie był on zapewne przekonany, że wykorzystując magię i różne odmiany wiedzy tajemnej nie tylko nie wykracza poza ramy chrześcijańskiej prawomyślności, lecz wzbogaca całą sferę religijności, korzystając z różnych okultystycznych tradycji i tekstów, których heterodoksyj-

ność nie została jeszcze wówczas dostatecznie ujawniona [...] Niewątpliwie nie były mu obce koncepcje kabalistyczne, na co wskazuje występująca w *Paragranum* zaczerpnięta z kabały triada: powietrze — ogień — materia, także myśl [...] o tym, że człowiek jest zdolny do tego, by wpływać na ciała niebieskie. Ten ostatni, wywodzący się z *Zoharu* motyw ma swoje ostateczne uzasadnienie w koncepcji panteistyczno-antropozoficznej, zgodnie z którą zachodzi głęboka tożsamość między mikro- i makrokosmosem, między człowiekiem i wszechświatem, a wreszcie między człowiekiem, światem i Bogiem.

Tego rodzaju przekonania były bliskie autorowi *Siris*. Teza, iż istnieje ścisły związek między człowiekiem-mikrokosmosem a wszechświatem, właściwa m.in. dla wszelkiego rodzaju alchemii, pozwoliła także na uzasadnienie twierdzenia, że substancje chemiczne wprowadzone do ludzkiego ciała mogą wpływać na zdrowie człowieka.

Oczywiście nie należy zapominać, że myśl Paracelsusa jest to jeszcze alchemia i magia, istotną też rolę w jego poglądach odgrywała astrologia, wyrażająca się między innymi w przekonaniu, iż zarówno choroby, jak i skuteczność leków zależą od układów gwiezdnych — znajomość astrologii musi więc składać się na podstawowe wykształcenie lekarza. Te elementy myślenia są autorowi *Siris* obce. Podobnie jak to czynił w stosunku do innych filozofów i uczonych, na których się powoływał, z całokształtu poglądów Paracelsusa wybierał tylko te elementy, które stanowiły uzupełnienie lub uzasadnienie jego własnych przemyśleń.

W dziedzinie nauk przyrodniczych istotna dla Berkeleya okazuje się botanika, związana zarówno z medycyną i chemią, jak i — ogólniej — z Berkeleyowskim obrazem wszechświata. Korzystał przy tym ze źródeł starożytnych — przede wszystkim z Pliniusza Starszego, z uwag Paracelsusa i z osiągnięć najnowszych. Fascynują go rozwijające się badania mikroskopowe ukazujące złożoność budowy tkanki roślinnej, a także podobieństwo między budową roślin i zwierząt, co potwierdza jego przekonanie o jednorodności wszechświata.

Kilkakrotnie powtarzało się już tu stwierdzenie, iż Berkeley odwoływał się do tych uczonych i filozofów, którzy wyrażali przekonanie, że istotą świata jest ogień. Zanim nieco obszerniej omówię tę sprawę, trzeba jednak ją objaśnić już teraz, bo właśnie tu znajduje się początek, pierwsze ogniwo „łańcucha" Berkeleyowskich wywodów.

Pamiętamy, że w dotychczasowych swych wywodach Berkeley zaprzecza istnieniu materii. W *Siris* natomiast pojęcie to nie tylko występuje często, lecz uzyskuje także swoją podbudowę teoretyczną. Berkeley-przyrodnik, Berkeley-lekarz, badając właściwości leku, zastanawiając się nad tym, jak i dzięki czemu jedna substancja może oddziaływać na drugą, posługuje się tym, tak poprzednio krytykowanym, pojęciem i nie widzi potrzeby podawania uzasadnienia takiej zmiany poglądów.

Jak więc pogodzić ze sobą te dwie na pozór sprzeczne tezy: poprzednią tezę — o n i e i s t n i e n i u ś w i a t a m a t e r i a l n e g o i obecną — o r e a l n y m, m a t e r i a l n y m powiązaniu ze sobą wszystkich rzeczy. Komentatorzy pism Berkeleya prowadzą analizy dotyczące tej kwestii w różnych kierunkach — od stwierdzenia, iż jest to po prostu radykalna zmiana poglądów, do propozycji, aby wypowiedzi z *Siris* odczytywać niejako metaforycznie, przyjmując, że Berkeley, kierując swe zainteresowania w stronę swoiście rozumianej filozofii przyrody, posługuje się językiem i zespołem pojęć właściwych tej dziedzinie. Wydaje się jednak, że trzeba spróbować przyjrzeć się na pozór sprzecznym wypowiedziom Berkeleya jeszcze raz, przywołując ukazaną już wcześniej myśl, iż świat postrzegalny zmysłowo jest językiem, jakim Bóg przemawia do człowieka.

Świat jako zestaw znaków języka ma charakter zjawiskowy, ale zarazem w jakiś sposób przysługuje mu realne istnienie. Można by może odwołać się do sformułowania i porównania dokonanego przez filozofa, którego poglądy odmienne od Berkeleyowskich miały jednak, podobnie, na celu przezwyciężenie Kartezjańskiego dualizmu — do Gottfrieda Leibniza. Otóż Leibniz, również odrzucający tezę materialistyczną, stwierdza, że rzeczy, to zjawiska, ale zjawiska „dobrze ugruntowane" — *phaenomena bene fundata*, istnieją tak, jak np. tęcza.

Ich „ugruntowaniem", według koncepcji Berkeleya, byłby ogląd Boży, i tylko on, bo w umyśle Boga istnieje nieskończona różnorodność idei, takich jednak, których nie ujawnia on człowiekowi, a więc nie nadaje im bytu rzeczy. Układając rzeczy w pewne stałe współwystępowanie, tworząc „gramatykę" owego języka, Bóg pozwala człowiekowi na odczytywanie stałych następstw w postaci praw przyrody, choć oczywiście ta stałość zależy tylko od Jego woli i w każdej chwili mógłby ją zmienić. Człowiek może jednak uznać w swoich poszukiwaniach badawczych świat za coś, czym rządzą stałe prawa, a także — zupełnie słusznie — za coś istniejącego niezależnie od jego indywidualnego postrzegania.

W tym sensie można, zachowując dotychczasową tradycję językową, mówić o istnieniu materialnych przedmiotów, pamiętając wszakże, iż to tylko sposób mówienia. Można wówczas w uzasadniony sposób badać hierarchię tych przedmiotów-zjawisk: od idei w umyśle Bożym poprzez ogień jako czynnik pośredniczący, powietrze, aż do najniższego rodzaju materii. Można również traktować człowieka jako istotę posiadającą zarówno umysł jak i ciało, znowu pamiętając przy tym, iż istnienie ciała ludzkiego ma taki sam charakter, jak istnienie przedmiotów, to znaczy zjawiskowy.

Podobnie, posługując się pojęciem przyczyny należy mieć na względzie umowność tego pojęcia, zjawiska bowiem powiązane są ze sobą wyłącznie poprzez interwencję Boga. Najwyższy Umysł jest zresztą nie tylko przyczyną ruchu materii nieożywionej, lecz także tylko w odwołaniu do niego wyjaśnić można bezwiedną pracę ludzkiego organizmu, np. bicie serca. Człowiek sam nie jest autorem tych nieświadomych ruchów, jak nie jest nim dobry muzyk, którego palce automatycznie, lecz sprawnie grają na instrumencie:

[...] to co jest dokonywane według reguł, musi być poprzedzane przez coś, co rozumie te reguły, jeśli nie przez samego muzyka, to przez jakiś inny czynny rozum, może ten sam, który kieruje pszczołą i pająkiem i porusza członki ludzi chodzących we śnie (*Siris*, 257).

Pamiętając o tych wszystkich zastrzeżeniach, możemy teraz powrócić do zawartej w *Siris* myśli, że filozof badający rzeczywistość ma do czynienia z substancją duchową i materialną, światem boskim i — jak się chętnie wyraża Berkeley — „światem podksiężycowym".

Nauki przyrodnicze, zwłaszcza chemia, wskazują na różnorodność postaci materii, przy czym — jak się wydaje — niektórym z nich przypada istotna rola. Zwłaszcza w alchemii starano się odnaleźć podstawowe składniki wszelkiej materii. Dla Paracelsusa były nimi rtęć, siarka i sól, a ostatecznie pierwotnym tworzywem wszystkiego był tajemniczy element zwany przez niego „iliaster".

Alchemia to proceder pozwalający nam, dzięki nieporównanej mocy ognia, dotrzeć w każdej rzeczy do ostatecznego jej tworzywa, zespalającego jedność z wielością; Wulkan i Archaeus są tymi czynnikami, które tworzywo to obrabiają i przystosowują do różnorodności rzeczy we wszechświecie (S. Swieżawski, tamże, s. 284).

Dla Berkeleya tym najważniejszym elementem jest właśnie ogień utożsamiany także ze światłem lub „gorącem". Nie jest to bowiem zwykły ogień, płomień, jaki obserwujemy patrząc na spalające się ciało, jest to ogień niewidzialny, wszystko przenikający i znajdujący się wszędzie, od diamentu poprzez powietrze do ludzkiego ciała i tkanki roślinnej. On to powoduje, iż wszystkie przedmioty materialne stanowią jedność, on też stanowi źródło ruchu i życia, jest odpowiednikiem „duszy roślinnej" i „duszy zwierzęcej" (duszy ludzkiej nie, bo ta jest czymś niematerialnym).

Ogień jest źródłem ruchu wszelkich rzeczy, gdyż materia sama przez się jest bierna — w tym punkcie Berkeley nigdy nie zmienił swego stanowiska. Także zresztą sam ogień nie posiada zdolności ruchu, jest on poruszany bezpośrednio przez umysł boski, jest więc

niejako przekaźnikiem ruchu. Jako najdoskonalszy rodzaj materii stanowi łącznik między Bogiem a przedmiotami świata przyrody. Często zresztą Berkeley mówi o jeszcze jednym elemencie pośredniczącym, na który działa ogień. Jest to powietrze, jakby następny w hierarchii doskonałości element materii.

Berkeley wielokrotnie podkreślał, że ogień, choć niewidzialny, jest jednak materialny i składa się z niezmiernie drobnych cząstek. (W tej sprawie Berkeley polemizował m.in. z filozofem włoskim Marsiglio Ficino, który sądził, iż ogień jest niematerialny). Jak wszystkie istniejące twory, ogień jest stwarzany przez Boga, lecz w świecie przyrody jego najpotężniejszym źródłem jest słońce, właśnie z tej racji uznawane, jak sądzi Berkeley, w wielu religiach za boga. Światło płynące od słońca gromadzi się m.in. w roślinach, przy czym niektóre z roślin, przede wszystkim drzewa zawierające żywicę, gromadzą go więcej. Woda dziegciowa, produkowana z tych gatunków drzew, właśnie temu zawdzięcza swe uzdrawiające właściwości — dostarcza choremu organizmowi zwiększoną dawkę owej zmagazynowanej energii słonecznej. Jest ona zresztą zawarta w każdym pożywieniu i właśnie dlatego jedzenie stanowi dla człowieka źródło życia:

Ten ziemski glob jest, jak się wydaje, tylko matrycą gotową przyjąć od słońca światło i życie (*Siris*, 43).

Nieustanne działanie słońca na elementy powietrza, ziemi i wody i na wszelki rodzaj ciał stanowiących mieszaninę zwierząt, roślin i minerałów, jest źródłem wszystkich procesów chemicznych (tamże, 43).

Powietrze stanowi bezpośredni przekaźnik tego życiodajnego światła. Ono samo jednak nie posiada życiodajnych właściwości, źródłem ich dla życia ziemskiego jest wyłącznie słońce.

Trzeba pamiętać, iż rozważania Berkeleya-chemika, dotyczące natury powietrza oraz owego tajemniczego ognia, pochodzą z okresu poprzedzającego tak ważne dla współczesnej chemii wydarzenie, jakim były odkrycia Antoine Laurenta Lavoisiera i Josepha Pristleya dotyczące tlenu. Wiedziano już wówczas natomiast, iż

w powietrzu znajduje się jakiś element niezbędny dla życia człowieka, ten właśnie element Berkeley nazywał ogniem, lub — idąc za współczesnym sobie nazewnictwem — eterem.

Hipoteza eteru przyjmowana przez tak wybitnych filozofów jak Kartezjusz oraz fizyków, jak Robert Boyle czy Izaak Newton, miała zresztą służyć do wyjaśniania różnych zjawisk, wymagających uznania istnienia jakiegoś ośrodka lub elementu pośredniczącego.

O samej naturze ognia Berkeley wypowiadał się wielokrotnie i obszernie, przede wszystkim podkreślając wspomniany już fakt, iż ogień jest przyczyną ruchu i to zarówno ruchu ciał nieożywionych, jak i żywych organizmów, choć nie przyczyną pierwszą, tą bowiem jest zawsze „Najwyższy Umysł".

Ten eter czy też czysty niewidzialny ogień, najbardziej subtelny i elastyczny spośród wszystkich ciał, przenika, jak się wydaje, cały wszechświat i rozprzestrzenia się w nim. O ile powietrze jest bezpośrednim czynnikiem aktywnym czy też instrumentem rzeczy naturalnych, o tyle ten czysty, niewidzialny ogień jest pierwszą naturalną przyczyną ruchu, czy też źródłem, z którego powietrze czerpie swą moc. Ten potężny czynnik działający, jest wszędzie obecny, zawsze gotów wkroczyć do działania, jeśli go nie poskromi i nie opanuje najwyższa Mądrość. Będąc zawsze czynny i w nieustannym ruchu, pobudza do działania i ożywia całą widzialną materię, równie dobrze może tworzyć, jak niszczyć [...] Jest tak zwinny w ruchach, tak subtelny i wszędobylski z natury, tak rozległe jest jego oddziaływanie, iż wydaje się, że jest on niczym innym, jak duszą wegetatywną lub ożywiającym świat duchem (*Siris*, 154).

Ogień jest, jak widać, najsubtelniejszym rodzajem materii, a — używając tego terminu wymiennie z określeniem „światło" — Berkeley zastrzega się, iż należy odróżnić zwykły, dostępny postrzeżeniu zmysłowemu płomień od niewidzialnego ognia, przenikającego wszelkie przedmioty, posiadającego zdolność łączenia się z każdym rodzajem materii, a zarazem stanowiącego zasadę życiową wszelkich żyjących istot nie-człowieczych, ich „duszę".

To utożsamienie światła-ciepła z „siłą życiową" ma swoją długą tradycję filozoficzną, do której Berkeley

chętnie się odwoływał, wymieniając m.in. starożytną szkołę stoików, gdzie ogień odgrywał istotną rolę. Poglądy stoików Berkeley znał przede wszystkim z pochodzącego z III wieku dzieła Diogenesa Laertiosa, który tak oto pisał: „Stoicy uważają, że natura jest twórczym ogniem, systematycznie zmierzającym do tworzenia, powiewem ognistym i twórczym". (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów,* polski przekład: Warszawa, 1982, s. 440).

Stoicy twierdzili też, że ogień przenikający cały świat jest zarazem jego duszą. Podobne poglądy głosił rzymski filozof Marcus Tullius Cicero (106—43 p.n.e.), również przez Berkeleya cytowany. W przekonaniu Cicerona nie ulega wątpliwości, że źródłem i zasadą życia ludzkiego, zwierzęcego i roślinnego jest:

[...] ciepło, przez które wszystkie znane nam istoty utrzymują się przy życiu i siłach. Jeśli więc ludzie i zwierzęta trwają, jak również poruszają się i czują dzięki swojej ciepłocie, to niedorzecznością byłoby twierdzić, że takiegoż czucia pozbawiony jest świat, przeniknięty nieskalanym, wolnym i czystym ogniem; zwłaszcza, że ten charakterystyczny dla świata ogień porusza się bez pochodzących skądinąd popędów i bez zewnętrznych bodźców, lecz sam przez się i z własnej woli. Bo czyż może być coś silniejszego od świata, iżby pobudzało i poruszało ogień, który go zachowuje? (*O naturze bogów* [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa, 1960, s. 91).

W pismach starożytnych filozofów Berkeley widział pierwowzór swojej koncepcji, przedstawione przez niego streszczenie stanowi równocześnie wykład własnych poglądów:

Pitagorejczycy i platonicy mieli prawdziwą koncepcję systemu świata. Przyjmowali zasady mechaniczne, ale pobudzane przez duszę lub umysł: rozróżniali w ciałach jakości pierwotne i wtórne, przy czym te pierwsze uznawali za przyczyny fizyczne, a przyczyny fizyczne rozumieli w sposób właściwy: wiedzieli, że istnieje umysł nieskończony w swej mocy, nierozciągły, niewidzialny, nieśmiertelny, który kieruje wszystkimi rzeczami, jednoczy je i zawiera je w sobie: wiedzieli, że nie ma nic takiego, jak realnie istniejąca absolutna przestrzeń: że umysł, dusza lub duch istnieją naprawdę i realnie; że ciała istnieją tylko na wtórny i zależny sposób [...]. Wiedzieli, że istnieje subtelny

eter, przenikający wszystkie cielesne byty, który jest nieustannie poruszany i kierowany przez umysł i że fizyczne przyczyny są tylko instrumentalne lub raczej, że są to tylko znaki i wskazówki.

Ci starożytni filozofowie [...] uznawali, że wszystko jest ożywione i znajduje się w wiecznym ruchu, przyjmowali zgodę i niezgodę, jedność i jej brak, o cząsteczkach sądzili, iż jedne się przyciągają, a inne odpychają i że to przyciąganie i odpychanie tak różnorodne, regularne i celowe może być wyjaśnione tylko przez przyjęcie istnienia rozumu, który rządzi i steruje wszelkimi pojedynczymi ruchami dla zachowania i pożytku całości (*Siris*, 166, 167).

Z pism platońskich wymieniał Berkeley najczęściej *Timajosa*. Ten późny dialog, napisany już w ostatnich latach życia Platona, za przedmiot rozważań ma filozofię przyrody, którą Platon w zasadzie się nie zajmował. Nawiązywał w tym dialogu do poglądów rozmaitych starożytnych filozofów, w tym także do pitagorejczyków. Jak wiadomo, według Platona świat został zbudowany przez Twórcę, Demiurga, na wzór odwiecznych idei, z odwiecznie istniejącego tworzywa.

Bóg chciał jak najbardziej upodobnić świat do najpiękniejszego z przedmiotów myśli i ze wszech miar najdoskonalszego, więc zrobił go jedną istotą żywą, widzialną, która zawiera w sobie wszystkie istoty żywe [...] Ten świat musi być materialny i widzialny i dotykalny. A bez udziału ognia nic nigdy nie może być widzialne [...] Dlatego na początku bóg zrobił ciało wszechświata z ognia i ziemi i ono się z tego składa (*Timajos*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1960, s. 40).

Platońskiej teorii ognia jako elementu pośredniczącego w samym procesie postrzegania Berkeley nie cytował, ale przytaczał poglądy autora *Timajosa* na powstawanie właśnie z ognia świata materialnego.

Zainteresowanie Berkeleya dla filozofii Platona nie było niczym osobliwym w filozofii angielskiej tej epoki. W Anglii bowiem (zwłaszcza w uniwersyteckim ośrodku Cambridge) intensywnie zajmowano się poglądami autora *Uczty*, a także (może przede wszystkim) poglądami Plotyna i jego kontynuatorów.

Wpływy filozofii Plotyna na myśl chrześcijańską datują się od jej najwcześniejszych początków i trwały przez całe średniowiecze, aby poprzez systemy filozofii

Renesansu i wiek siedemnasty dotrzeć do nowożytności.

Poglądy Plotyna (203—270 r. n.e.) stanowiły przejście od starożytności do średniowiecza. Pozostając pod wpływem filozofii Platona, stworzył własny oryginalny system, o którym Władysław Tatarkiewicz powiedział w *Historii filozofii*, że był tworem nie badania naukowego w ściślejszym słowa znaczeniu, lecz fantazji intelektualnej. Rzeczywistość, która w wizji Plotyna jest „czystą jednią", w nieustannych przemianach wytwarza, wyrzuca z siebie niższe od niej postacie bytu, są to duch, dusza i materia. Przy tym przemiany bytu nie mają charakteru rozwoju, dokonują się nieustannie. W kolejnych emanacjach absolut — byt najdoskonalszy — tworzy formy mniej doskonałe, płynące z niego jak światło ze słońca. Świat więc jest jednością, wszystko w nim pozostaje w ścisłym związku i działanie na jeden element wszechświata znajduje swój wyraz w innych elementach.

Platonicy z Cambridge, przede wszystkim Ralph Cudworth (1617—1688), o którym Berkeley wyrażał się zawsze z najwyższym szacunkiem, przejęli nie tylko tezę Plotyna o zasadniczej jedności całego świata i o tym, że cała rzeczywistość ma naturę duchową, lecz także przeświadczenie o dynamicznym i emanacyjnym charakterze tej rzeczywistości. Nadając filozofii Plotyna charakter chrześcijański, platonicy z Cambridge starali się przezwyciężyć tak charakterystyczny dla myśli chrześcijańskiej dualizm ducha i materii poprzez uznanie, że stanowiący centrum i źródło wszystkiego, co istnieje, element boski przenika całą rzeczywistość, stanowiąc Jedność. Także i tu występuje pojawiająca się w pismach Plotyna metafora solarna: jak promienie słoneczne, tak element duchowy, odrywając się od swego Centrum, nieustannie przenika wszystkie mniej doskonałe byty — pisał jeden z platoników z Cambridge, Henry More.

Berkeley z aprobatą przytacza ich poglądy, a przede wszystkim „uczonego Cudwortha", zwłaszcza jego stwierdzenie, że rzeczywistość dana człowiekowi w po-

strzeżeniu zmysłowym, to język, jakim Bóg przemawia do człowieka. Z platonikami z Cambridge łączy go też taka interpretacja filozofii Plotyna, którą można by określić jako racjonalistyczną. Plotyn i jego następcy za zasadnicze źródło poznania rzeczywistości uznawali poznanie mistyczne. Natomiast interpretatorzy angielscy kładą nacisk na fakt, że to poznanie rozumowe dostarcza informacji o świecie człowiekowi, który dostatecznie biegle i uważnie potrafi go badać, choć, oczywiście, pewne aspekty tej rzeczywistości pozostają dla niego na zawsze ukryte. To stanowisko podzielał Berkeley.

Innym ważnym dla Berkeleya źródłem interpretacji platonizmu była filozofia XV wieku, a przede wszystkim pisma Marsiglio Ficino.

Marsiglio Ficino (1433—1499) był człowiekiem, o którym niewątpliwie można powiedzieć, iż przyswoił nowożytnej Europie myśl platońską. Nie tylko jego własne prace to komentarze i oryginalne rozwinięcia myśli platońskiej, ale, co ważniejsze, w ciągu dwudziestu kilku lat przełożył z języka greckiego na powszechnie wówczas znany język łaciński najważniejsze pisma Platona, a także *Enneady* Plotyna i prace jego kontynuatorów.

Świat jest dla Ficina jednością, której centrum stanowi Bóg, przenikający wszystko, co jest dziełem jego tworzenia, aż do najniższego szczebla bytu — do materii. Rzeczy tworzą ze sobą najściślej złączoną całość i między każdą z nich zachodzą powiązania.

U Ficina spotykamy tak charakterystyczną dla Plotyna, a tak ważną w poglądach późnego Berkeleya metafizykę światła. Cała rzeczywistość jest w swej naturze światłem, którego pełnia przejawia się w Bogu, a najniższy stopień w materii. Samo światło jako składnik rzeczywistości jest czymś niematerialnym. Berkeley, podzielający w zasadzie poglądy Ficina, w tym punkcie z nim się nie zgadza.

Łączyło go natomiast z Ficinem zainteresowanie dla dzieł, których Ficino był tłumaczem, a których autorem był, jak sądzono, Hermes Trismegistos. Ponieważ

jest to postać wielce osobliwa, warto poświęcić jej kilka słów.

Dzieło Hermesa, nazywane *Corpus Hermeticum* zostało przyswojone myśli nowożytnej Europy w XV wieku, a więc w epoce bliskiej poglądom autora *Siris*. Ficino przetłumaczył je z języka greckiego na łacinę w latach 1469—1471. Same jednak pisma mają rodowód o wiele starszy. Ich domniemany autor, Hermes Trismegistos — „Hermes po trzykroć wielki" — nigdy nie istniał. Imię to było grecką nazwą egipskiego boga Totha, patrona m.in. pisma i wszelkich nauk związanych z pismem, a także medycyny, astronomii i magii. Identyfikacja egipskiego boga Totha z greckim Hermesem datuje się z czasów sprzed Herodota.

Pisma przypisywane Hermesowi Trismegistosowi, których różnorodni anonimowi autorzy wywodzili się przeważnie z gnostyków, tworzą dwie grupy: hermetyzm „popularny", który zajmował się astrologią i naukami okultystycznymi oraz hermetyzm „uczony", który zajmował się teologią i filozofią. Ten ostatni wywarł nie dający się przecenić wpływ przede wszystkim na myśl filozoficzną Europy XV wieku (wcześniej oddziaływał także na filozofię arabską). W okresie hellenistycznym do pism hermetycznych zaliczano przede wszystkim prace astrologiczne, później dodano do nich traktaty z medycyny, alchemii i magii. W astrologii hermetyzm przyjmował, że kosmos stanowi jedność i wszystkie jego części są od siebie współzależne, co, jak już wspomniano, stanowiło podstawę zarówno dla alchemii, jak i magii. Pisma hermetyczne stały się istotnym elementem rozwijającej się medycyny, wskazując na to, iż pewne elementy świata materialnego mogą na zasadzie wzajemnego związku wszechrzeczy oddziaływać na ludzki organizm — uzasadnienia stosowane w ziołolecznictwie i przy posługiwaniu się takimi substancjami, jak siarka i rtęć czy też Berkeleyowska woda dziegciowa.

Traktaty teologiczne stanowią zasadniczą część przetłumaczonego przez Marsiglio Ficino *Corpus Hermeticum*, z najbardziej znanym, noszącym tytuł *Asclepios*

włącznie. Pochodzą one najprawdopodobniej z trzech pierwszych stuleci n.e. Nie stanowią jakiejś określonej, nowej doktryny, łączy je charakter mistyczny i przekonanie o tym, iż prawdziwa wiedza jest czymś, co powinno być przed ogółem ukryte, dostępne tylko mędrcom. (Tego rodzaju przekonanie jeszcze dobitniej było podkreślane przez koncepcje gnostyczne). Wiedza, jaką ujawniał Hermes, zwłaszcza dotycząca samej natury tego, co ostateczne, Boga-Światła była — sądzono — tajemnicą, przekazywaną przez kolejnych mędrców następcom. Jej źródła, jak pisze m.in. Berkeley, zawarte były w mądrości starożytnego Egiptu i docierały do Europy przez legendarnego Orfeusza lub też przez Pitagorasa a dalej przez jego uczniów.

Sam Berkeley, powołując się wielokrotnie na pisma hermetyczne, nie ujawniał bezpośrednio swego stosunku do zawartych w nich poglądów. Poszukiwał w nich przede wszystkim uzasadnienia dla swojej metafizyki światła. Pewne jego uwagi świadczą o tym, iż było mu już wiadome, że są to teksty rozmaitych autorów, sądził jednak, że inspirowane były przez „starodawną mądrość" Egiptu.

Nie wątpiąc w dostępność dla poznania ludzkiego zarówno problemów związanych ze światem materialnym, jak i spraw dotyczących Boga, Berkeley nie podzielał przekonania o istnieniu wiedzy dostępnej jedynie wybranym ludziom, a w każdym razie nigdy o tym wprost nie pisał. Hermetyzm był mu jednak bliski nie tylko ze względu na tezę o dominującej roli światła. Jest tu jeszcze istotniejsza sprawa, łącząca postawę Berkeleya ze zwolennikami *Corpus Hermeticum*, a także, znowu, z XV wiekiem.

Jest to przekonanie, że wiedza dotycząca Boga, zawarta w chrześcijańskim Objawieniu, jest kontynuacją pradawnej mądrości ludzkiej, znacznie wcześniej już ukazującej to, co zostało wyrażone w pismach Starego i Nowego Testamentu. W swoim znakomitym dziele *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku* (Warszawa 1979) Swieżawski omawia obszernie to zjawisko zwane już wówczas „odwieczną teologią" (*prisca theologia*).

[...] współcześni historycy życia umysłowego i religijnego używają dziś tego terminu dla oznaczenia poglądu, zgodnie z którym w wielkich religiach ludzkości i w filozofiach starożytnych narastała stopniowo jedna, wspólna wszystkim ludom i religiom, choć wielorako się przejawiająca, odwieczna (*prisca*) tradycja mądrości, a więc wiedzy dotyczącej spraw boskich (t. 4 s. 123).

Początek owej mądrości znajdował się w dziełach Hermesa Trismegistosa, a dalej poprzez Orfeusza, Pitagorasa i Platona przeszła ona do czasów późniejszych. Niektórzy przesuwali ten ciąg istniejących naprawdę i całkowicie mitycznych postaci jeszcze bardziej wstecz, poczynając od biblijnego Adama poprzez perskiego Zoroastra i Mojżesza, który miał przekazać swą mądrość egipskiemu Hermesowi. Myśl chrześcijańska w takim ujęciu nie jest czymś całkowicie odrębnym od tradycji filozoficznej różnych epok i narodów, lecz stanowi raczej potwierdzenie tej odwiecznej mądrości, jej najwyższy wyraz. Pozwalało to filozofom na swobodne czerpanie z różnorodnych źródeł, takich m.in. jak pisma gnostyków czy Kabała, na ogromną otwartość na wszelkie myśli wzbogacające i rozwijające wiedzę. Postawa taka cechowała nie tylko filozofów, ale też uczonych i pisarzy (na Hermesa Trismegistosa powoływał się m.in. Kopernik).

Berkeley, popularnie prezentowany jako raczej dbający o ortodoksję duchowny anglikański, jest — w każdym razie w czasie, kiedy tworzy *Siris* — gorącym zwolennikiem takiej właśnie postawy. Głęboka mądrość dotycząca „metafizyki i spraw boskich" (*Siris*, 297) zawarta jest — pisze Berkeley — w ciągu myśli od Mojżesza przez Pitagorasa, w Księgach Hermetycznych, w myśli Platona i neoplatoników. Wszyscy oni przyjmują, iż świat kierowany jest przez jeden Umysł i bez względu na to, jaką nazwę mu nadają i jakie przyjmują rozwiązania szczegółowe nie mogą być pomijani przez współczesnego badacza spraw metafizycznych i boskich, a zarzuty, jakie się im stawia, nie są zasadne. Wszak „[...] ani Heraklit, ani Parmenides, ani Plato, ani Egipcjanie, ani Stoicy z ich doktryną boskiej Całości [...]

nie mogą być w uzasadniony sposób oskarżani o ateizm" (*Siris*, 160).

Nawet problemy, które uważa się za charakterystyczne wyłącznie dla chrześcijaństwa — stwierdza Berkeley — takie choćby jak dogmat Trójcy, znane były już wcześniej. U neoplatoników — Jedno, Rozum i Dusza, u innych filozofów — Mądrość, Światło i Życie to ta sama myśl, wskazująca na istnienie troistości w Jednym. (Problem ten był podobnie ujmowany m.in. przez platoników z Cambridge, na których Berkeley w tym miejscu się powołuje).

W poszukiwaniu „odwiecznej mądrości" Berkeley dysponuje w swojej epoce jeszcze większym zakresem możliwości. Pod koniec XVII i na początku XVIII wieku, jak pisze Paul Hazard (*Kryzys świadomości europejskiej 1680—1715*, Warszawa 1974) w Europę „wstąpił duch podróżników". Podróżowali zarówno uczeni, jak i młodzi ludzie dla dopełnienia swej edukacji. Celem podróży stawały się już nie sąsiednie państwa, lecz kraje Azji, Afryki i Ameryki. Życiorys Berkeleya jest tego typowym przykładem. Pojawiała się ogromna literatura podróżnicza — dzienniki podróży, opisy nowo poznanych krajów. „Ludzie, którzy nigdy nie ruszają się z domów i nie poznają ani Wielkich Jezior amerykańskich, ani ogrodów Malabaru, ani chińskich pagod, będą w domu przy kominku czytali to, co opowiedzieli inni" (tamże, s. 32).

Powoływanie się na dawną mądrość mitycznych mędrców zostaje zastąpione sprawozdaniami podróżników, sławiących dawną wielkość Egiptu. „[...] przypominali, że na ziemi starożytnego Egiptu narodziła się muzyka i geometria, że na niebie Egiptu po raz pierwszy oznaczono miejsca poszczególnych konstelacji" (tamże, s. 36). Zapomniana starożytna wiedza winna zostać odkryta na nowo, a jej tajemnice fascynują uczonych i bywalców salonów. W modę wchodzi „egipski Mędrzec".

Czego poszukiwał Berkeley w mądrości egipskiej (znanej mu głównie z *Corpus Hermeticum*)? Oczywiście potwierdzenia swojej wizji świata. A więc przede

wszystkim (w dość trzeba przyznać skomplikowanym wywodzie) pokazuje, że religia starożytnego Egiptu zawiera tezę, iż jest tylko jeden Bóg, który jest zarazem twórcą świata, jak i sam jest światem. Co ciekawsze, Berkeley odwołuje się do starożytnego Egiptu (a także do pism hermetycznych) dla uzasadnienia tezy, iż nie istnieje nic takiego, jak absolutna przestrzeń. Jednak uwaga Berkeleya skoncentrowana jest przede wszystkim na odnalezieniu we wszystkich omawianych źródłach przekonania, że wszelka różnorodność zjawisk daje się sprowadzić do Jednego. Tajemna wiedza Egiptu głosi, iż wszystko jest jednością, co wyraża się w fakcie, że Izyda jako „wszystko", jako „natura", „zawiera w sobie zarówno Ozyrysa jako twórcę natury, jak i jego dzieło", pisał w *Siris*, 299.

Dla poparcia swej tezy o jedności wszechrzeczy Berkeley znalazł jeszcze jedno źródło, nowość w jego epoce — była nim filozofia chińska. Fascynacja tym krajem, penetrowanym przez misjonarzy, którzy obok działalności misyjnej starali się poznać obyczaje i życie umysłowe kraju, znalazła swój wyraz w dyskusjach dotyczących pytania, na ile filozofia chińska (przede wszystkim konfucjanizm) jest bliska myśli chrześcijańskiej. Berkeley przygląda się religii i filozofii chińskiej zgodnie ze swym przekonaniem, że w każdej religii należy szukać tego, co wspólne, co jest wyrazem tej samej, danej ludzkości mądrości. Także więc i wiedza Chin pozwala stwierdzić, iż w świecie istnieje jeden, najważniejszy element, do którego można wszystko sprowadzić. Cała widzialna rzeczywistość, to, co nazywamy światem materialnym, jest, jak pisze Berkeley, przejawem jednej zasady — „tien". Jest to „samoistna zasada lub przyczyna wszystkich rzeczy" (*Siris*, 180). Istnieje też odpowiednik tego, co Berkeley nazywa „ogniem" — czynnik kształtujący świat, „li". „Li" powoduje, iż dana rzecz jest taka właśnie, a nie inna i nie bez racji Berkeley porównuje ją do Arystotelesowskiej formy.

Rzecz jasna, poszukując odpowiedników dla swej filozofii ognia w różnorodnych źródłach myśli poza-

europejskiej nie poniechał Berkeley tak ważnego dla niego tekstu jak Stary Testament. Od Boga, pojawiającego się Mojżeszowi w postaci płonącego krzewu, poprzez cytaty z psalmów Berkeley ukazuje, iż koncepcja ognia jako zasady kierującej materialną rzeczywistością jest całkowicie zgodna z duchem religii chrześcijańskiej.

W jaki jednak sposób dowiadujemy się o istnieniu owego niewidzialnego ognia, skoro już wcześniej wiemy od Berkeleya, iż jedyną drogą poznawania jest poznanie zmysłowe? Ale oto czytamy w *Siris*:

Poznajemy rzeczy, kiedy je rozumiemy, a rozumiemy je, kiedy możemy je zinterpretować lub powiedzieć, co znaczą. Mówiąc ściśle, zmysły nic nie poznają. Wprawdzie postrzegamy dźwięki poprzez słuch, a litery poprzez wzrok, ale to nie znaczy, że je rozumiemy. Podobnie, zjawiska natury są widoczne dla wszystkich, ale nie wszyscy w jednakowym stopniu zdobyli wiedzę na temat powiązania ze sobą rzeczy naturalnych lub rozumieją, co one znaczą, lub jak na ich podstawie przewidywać (*Siris*, 253).

Jest pewne, że zasady wiedzy nie są ani przedmiotami zmysłów, ani wyobraźni i że intelekt i rozum to jedyni pewni przewodnicy do prawdy (*Siris*, 264).

Cóż się okazuje. Berkeley, ten czołowy przedstawiciel empiryzmu, teraz powiada, iż „zmysły nic nie wiedzą". Czyżby radykalna zmiana poglądu? No cóż, na to wygląda. Chociaż można też odnaleźć we wcześniejszych pracach Berkeleya wypowiedzi o tym, że nie wszelka wiedza pochodzi od zmysłów, a w każdym razie nie bezpośrednio od nich. Jak już ukazywaliśmy wcześniej nie wszystkie rodzaje istnień są dostępne poznaniu zmysłowemu, a przecież posiadamy o nich wiedzę. Nie poznajemy poprzez zmysły ani Boga, ani innych umysłów, ani nawet naszego własnego umysłu, wiedza o nich jest zawsze dana pośrednio, „przez rozumowanie". Berkeley pisze, że nawet wiedza o własnym ciele jest nam dana w sposób pośredni:

Ciało jest przeciwieństwem ducha lub umysłu. Wnioskujemy pojęcie ducha z myślenia i działania. Wnioskujemy pojęcie ciała na podstawie oporu. Tam, gdzie jest realna

moc, tam jest duch. Tam, gdzie jest opór, niemożność lub pożądanie mocy, tam jest negacja ducha. Posiadamy ciało, to znaczy, że krępuje nas ciężar i przeszkadza nam opór (*Siris*, 289).

Myśl o istnieniu poznania rozumowego nie jest u Berkeleya czymś nowym, jednakże w *Siris* następuje wyraźne przesunięcie znaczenia, jakie przywiązuje się do tego rodzaju poznania. Obejmuje ono bowiem teraz cały świat przedmiotów materialnych, które same przez się, jako czyste dane wrażeniowe, jeszcze nic nie znaczą. Niewątpliwie czymś nowym jest również wyrażone w *Siris* przekonanie, że nie wszyscy ludzie w jednakowym stopniu zdolni są do odczytywania języka widzialnych znaków i odnajdywania ich właściwego sensu.

Skoro naturalne powiązanie znaków i rzeczy oznaczanych ma charakter regularny i stały, tworzy ono coś w rodzaju rozumnej mowy, więc jest to bezpośredni skutek rozumnej przyczyny [...] Zjawiska natury, które działają na nasze zmysły i są rozumiane przez umysł tworzą nie tylko wspaniały spektakl, lecz są także najbardziej spójną, zajmującą i pouczającą Mową. Ten Język lub Mowa jest badany z rozmaitą uwagą i interpretowany z różnym stopniem umiejętności. Ale w tym stopniu, w jakim ludzie odkrywają i badają jego reguły i mogą je poprawnie interpretować można stwierdzić, że poznają coś w naturze. Zwierzę jest jak człowiek, który słyszy obcy język, ale nic nie rozumie (*Siris*, 254).

Pozostaje jednak pytanie, na które Berkeley nie udziela odpowiedzi bezpośredniej. Czy wobec tego człowiek odczytujący komunikat, jakim jest Świat, może uzyskać informacje dotyczące wewnętrznej struktury tego języka — a tym samym praw przyrody? W jaki sposób uzasadnić możliwość istnienia nauki, skoro mamy do czynienia z prawidłowościami, które są nieustannie ustanawiane wolą bożą i nie możemy mieć żadnej gwarancji, iż jakiekolwiek zjawisko będzie przebiegało zawsze w ten sam sposób? W zasadzie odpowiedź na to pytanie powinna być negatywna. Język świata informuje nas jedynie o istnieniu Boga, a tylko zaufaniu w dobroć boską zawdzięczamy przekonanie o tym, że rzecz, uważana dziś za dobrą i bezpieczną

dla nas, nie okaże się jutro czymś złowrogim. A jednak *Siris* jest wyrazem przekonania o możliwości zarówno poznawania natury, jak i Boga. Traktat medyczny, jakim niewątpliwie jest *Siris*, musi opierać się na uznaniu, iż nie tylko można prawidłowo zdiagnozować dolegliwości chorego, ale też, posługując się nauką, dostosować do nich lek w odpowiedniej dawce.

Co więcej, Berkeley nie wątpił w to, iż człowiek może, a także powinien, kierować swój wysiłek poznawczy na Boga i że rezultatem tego wysiłku będzie uzyskanie pewnej wiedzy, która dotyczy problematyki wykraczającej poza samo tylko badanie, dostępnej poznaniu zmysłowemu przyrody. Nie tylko możemy udowodnić istnienie Boga, lecz także możemy coś o nim orzekać, bo choć nie da się uzyskać tej wiedzy na drodze poznania zmysłowego, to jednak właśnie „rozum" pozwoli nam poznać Prawdę, nawet jeśli tylko cząstkową i przybliżoną, to jednak cenną.

Nie można zaprzeczyć, że we wszechświecie rzeczy jesteśmy, my śmiertelnicy, podobni do ludzi przebywających w Platońskiej jaskini, spoglądających na cienie, plecami odwróconych do światła. Lecz choć sytuacja nasza jest kiepska, a światło niewyraźne, jeśli je wykorzystamy najlepiej jak się da, być może jednak uda nam się coś zobaczyć (*Siris*, 263).

Berkeley nawołuje do bezustannego poszukiwania prawdy i takim wezwaniem kończy się *Siris*, a jest to jeden z najpiękniejszych fragmentów Berkeleyowskich tekstów (*Siris*, 166, 167):

Plato w swoim *Teajtecie* mówi, że jeżeli będziemy tkwić nieruchomo, nigdy nie staniemy się mądrzejsi, ale jeżeli wejdziemy do rzeki i będziemy w niej pływać, w górę i w dół, to będziemy mogli poznać jej głębie i płycizny. Jeśli będziemy ćwiczyć i poddawać się jej ruchom, wtedy nawet tam będziemy mogli coś odkryć.

Oczy poprzez długie ćwiczenie mogą osiągnąć to, iż będą widzieć nawet w najciemniejszej jaskini i nie ma przedmiotu tak ciemnego, żebyśmy nie mogli dostrzec błysku prawdy poprzez długie wpatrywanie się weń. Prawdę przyzywają wszyscy, ale zdobywa ją niewielu. Jest rzeczą oczywistą, że kiedy stanie się ona najważniejszym celem naszych dążeń, nie będzie już miejsca na przyziemne cele,

ani nie będziemy się kłopotać o byle co. I nie wystarczy doświadczyć tego we wczesnych latach życia, kiedy to jesteśmy zdolni do pościgu za nią, lecz niedojrzali do tego, aby rozważać i badać, lecz ten, kto chce dokonać prawdziwego postępu w wiedzy musi poświęcić na ołtarzu Prawdy zarówno swój wiek dojrzały, jak i młodość, zarówno zdobycze wieku dorosłego, jak i pierwsze owoce.

Cóż można rzec na zakończenie tych rozważań? Kim był Berkeley? Trzeźwym przedstawicielem Oświecenia czy mistykiem? Naukowcem czy teologiem, którego dzieła miały na celu zwalczanie materializmu, ateizmu i sceptycyzmu, a wywody dotyczące poznawania świata miały stawać się dowodem na istnienie Boga?

Trudno na te pytania odpowiedzieć jednoznacznie, a zapewne też nie trzeba. Był upartym poszukiwaczem prawdy, próbującym różnych dróg w przekonaniu, iż tylko owo uporczywe, niespokojne poszukiwanie pozwoli się do niej przybliżyć.

Literatura

G. BERKELEY, *Alciphron* [w:] A. A. Luce, T. E. Jessop, *The Works of George Berkeley*, Londyn 1956.
G. BERKELEY, *Siris* [w:] A. A. Luce, T. E. Jessop, *The Works of George Berkeley*, Londyn 1956.
E. CASSIRER, *Berkeleys System*, Giesen 1914.
P. HAZARD, *Kryzys świadomości europejskiej 1680—1715*, Warszawa 1974.
P. HAZARD, *Myśl europejska w XVIII wieku*, Warszawa 1972.
R. INGARDEN, *Niektóre zagadnienia idealizmu Berkeleya*, Lwów 1931.
J. KLEINER, *Pojęcie idei u Berkeleya*, Lwów 1910.
A. L. LEROY, *George Berkeley*, Paris 1962.
S. ŚWIEŻAWSKI, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 1983.

